مسلم یونیورسٹی کا سہ ماہی علمی و ادبی رسالہ

فکر و نظر

جنوری ۱۹۶۴ء

شائع کردہ

علی گڑھ مسلم یونیورسٹی - علی گڑھ

(شمارۂ مسلسل ۱۷)

جلد ۵ نمبر ۱

فکر و نظر

جنوری ۱۹٦٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپیے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ ڈھائی روپیے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری
ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

انسانیت کا عروج و زوال

(٤)

از

ڈاکٹر یوسف حسین خاں، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ادبی قدریں

ہر تہذیب اپنے عقاید اور قدروں کو محفوظ بھی رکھنا چاھتی ھے اور ان کا اظہار بھی کرتی ھے ۔ یہ کام اداروں کے قیام اور فنون لطیفہ کے ذریعے سے ھوتا ھے ۔ تہذیب اپنے لطیف ترین اجزا کو فنون لطیفہ میں سمو دیتی ھے ۔ ویسے دیکھا جائے تو ھر فن کی شان اور جلوے جدا گانہ ھیں لیکن ان کی تہ میں وحدت کی کارفرمائی ھوتی ھے جو تخیل کا کرشمہ ھے۔ ان کے اظہار کے ذرائع مختلف ھوتے ھوئے بھی وحدت کا رنگ رکھتے ھیں۔ اس وحدت میں ادیب اور فن کار معنی محسوس کرتا ھے ۔ حقیقت کا خام مواد ادیب اور فن کار کو اپنی طرف متوجہ کرتا ھے کہ "مجھے دیکھ، مجھ میں معنی پنہاں ھیں۔ تو اگر چاھے تو ان کی نقاب کشائی کر۔ میں بےصورت ھوں، مجھے صورت عطا کر"۔ فن کار اس آواز پر لبیک کہتا ھے۔

ادب لفظوں کا آرٹ ھے ۔ ادیب لفظوں سے محبت اور ان کا احترام کرتا ھے ۔ اس کی نظر میں لفظوں کی اپنی الگ دنیا آباد ھوتی ھے ۔ لفظ ایک دوسرے کے ساتھ طبعی مناسبت اور تعلق رکھتے ھیں ۔ ان کا صحیح استعمال ذھنی آزادی کا طرۂ امتیاز ھے، جس کے ذریعے سے روح اپنا مکمل اظہار کرتی ھے ۔ فنون لطیفہ میں سے کسی فن میں ذھن کا اظہار اتنا بھرپور اور موثر نہیں ھوتا جتنا ادب کے ذریعے ھوتا ھے ۔ لفظ ذھن کی آزادی کی علامت ھیں ۔ یہ اظہار کی آزادی نہ فطرت عطا کرتی ھے، نہ عقل اور نہ سوسائٹی، بلکہ یہ روح کا عطیہ ھے۔ لفظ، روح کے اوصاف کی نشان دھی کرتے ھیں۔ لیکن انسان محض روح نہیں، وہ روح اور مادے کا عجیب و غریب مجموعہ ھے ۔ انسان کا جسم ھی بیمار نہیں ھوتا بلکہ اس کی روح بھی بیمار ھوتی ھے ۔ اس کی روح کی سب سے بڑی بیماری یہ ھے کہ وہ آزادی سے محروم ھوجائے ۔ روح کی غلامی بڑی پیچیدہ ھوتی ھے ۔ اس میں کبھی تو وجود کو خارجی شکل میں دیکھا جاتا ھے اور کبھی خود اپنی

ذات سے بیگانگی اختیار کرلی جاتی ہے - حقیقت سے بھاگنے یا اس سے انکار کرنے سے روح کی آزادی سلب ہوجاتی ہے - آزادی کو قائم رکھنے کے لئے یہ از بس ضروری ہے کہ حقیقت سے آنکھیں دو چار کی جائیں اور ضرورت ہو تو اس سے نبرد آزمائی کی جائے - ادیب اپنی اس جدوجہد سے ذہنی رکاوٹوں پر ایک ایک کرکے قابو پاتا اور روحانی کامیابی کا اظہار کرتا ہے جو تجریدی نہیں ہوتی بلکہ واقعی اور محسوس شکل میں جلوہ‌گر ہوتی ہے - یہ کامیابی ان مادی قوتوں کے خلاف ہوتی ہے جن کا تو بس یہ کام ہے کہ روح کو اوپر اٹھنے سے روکیں اور اسے نیچے کی طرف گھسیٹیں - روح کو آزادی اس وقت نصیب ہوتی ہے جب وہ اپنے سے ماورا ہوکر اپنے سے بالاتر وجود یا کسی نصب العین سے اپنے کو وابستہ کرلے -

عالم کی کوتاہی یہ نہیں کہ وہ مادہ ہے بلکہ یہ ہے کہ وہ جبرو لزوم کی زنجیروں میں جکڑا ہوا ہے، جن سے ذہن چھٹکارا حاصل کرنا چاہتا ہے - ذہن کے لئے مادے سے گلوخلاصی اُتنی ہی مشکل ہے جتنی کہ ان غیرمادی دھوکوں اور وہموں سے جو ذہن کے اندر بسیرا کرتے ہے - بہت سے ادیب اور فن‌کار ایسے ہیں جو آرٹ اور حسن کے تجریدی وجود کو مصنوعی طور پر اپنے ذہن پر طاری کرلیتے ہیں اس لئے کہ اصلی حقیقت ان کی نظر سے اوجھل ہوتی ہے - یہ اس لئے ہے کہ وجود کے ایک حصے کو پورا انسان خیال کرلیا جاتا ہے اور اس طرح حقیقت کا مرکز اپنی جگہ سے ہٹ جاتا ہے - جذباتی چمک دمک آنکھوں کو خیرہ کردیتی ہے - جمالیاتی فکرو احساس کے لئے یہ فضا خاص طور پر سازگار ہوتی ہے - مذہب، اخلاق، علم سب پر جمالیاتی حکم لگائے جاتے اور اسی ایک کسوٹی پر انہیں پرکھا جاتا ہے - اگر غور سے دیکھیں تو خود حق میں جمال موجود ہے جو نظر سے اوجھل رہتا ہے -

جس طرح اٹھارھویں صدی میں معاشیات کے ماہروں نے معاشی انسان کی تخلیق کی تھی، اسی طرح انیسویں صدی میں جمالیاتی انسان نے جنم لیا جسکے نزدیک زندگی خواب کی سی کیفیت ہے - اس کا حقیقت سے دور کا بھی کوئی تعلق نہیں - جمالیات میں غلو کے باعث انسانی ذہن میں اتنی قوت باقی نہیں رہتی کہ وہ موثر طور پر اپنا اظہار کرسکے - جمالیاتی انسان اسی طرح یک رخا ہے، جس طرح معاشی یا سیاسی انسان - حقیقی روحانی عمل سے محروم ہوتا ہے اس لئے کہ تخلیق کی صلاحیت اس میں باقی

رہتی ۔ وہ اپنے ضمیر کی آواز پر لبیک نہیں کہتا بلکہ اپنے لوپری جذبات کی تابعداری اختیار کرتا ہے ۔ دنیا کے بڑے ادیبوں اور فن‌کاروں میں کوئی بھی جمالیاتی انسان نظر نہیں آتا۔انہوں نے ادب کو زندگی کی بہتری کے لئے استعمال کیا نہ کہ محض حسن پرستی کے لئے۔

تخلیقی فن جمالیات کا پابند نہیں ہوتا بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اس کے اثر سے جمالیاتی حس پیدا ہوتی ہے ۔ وہ جمالیاتی اصول سے بالاتر ہے اور اسکے عمل کا قانون خود اس کی ذات کے اندر مضمر ہوتا ہے ۔ یہ اکثر دیکھنے میں آیا ہے کہ جمالیات کا شیدائی خود کچھ تخلیق نہیں کرتا بلکہ دوسروں کی تخلیق کا دور سے تماشا دیکھتا ہے۔ جمالیاتی حس حقیقت کے احساس کو کند کردیتی ہے اور انسانی نفس کو حقیقت کے جزوی اور ادھورے احساس کے علاوہ کچھ پلے نہیں پڑتا ۔ حقیقت کا صحیح ادراک اسی وقت ممکن ہے جب نفس حرکت کی حالت میں ہو نہ کہ جمود میں ۔ جمالیاتی ادیب کو اسی لئے حقیقت کا پورا ادراک نہیں ہوتا بلکہ بعض اوقات خود اپنے وجود کا متوازن شعور بھی باقی نہیں رہتا ۔ وہ صرف اپنے سطحی جذبات سے کھیلنا جانتا ہے جو عمل اور حرکت سے ناآشنا ہوتے ہیں ۔ یہ کہنا بھی مشکل ہے کہ اس میں اپنے اصلی جذبات سے لطف اندوز ہونے کی صلاحیت ہوتی ہے یا نہیں ؟ بالعموم وہ ہمیشہ کسی نہ کسی فریب نظر میں مبتلا رہتا ہے ۔ صداقت سے اسے کوئی سروکار نہیں ہوتا اور نہ اسے صداقت کی کبھی پروا ہوتی ہے ۔ وہ ایسی تاثری کیفیت پیدا کرنا چاہتا ہے جس کا حقیقی زندگی سے کوئی تعلق نہیں ہوتا ۔

سوال یہ ہے کہ بڑے ادیبوں اور فن‌کاروں کی عظمت کا راز کیا ہے ؟ یہ یقین کے ساتھ کہا جاسکتا ہے کہ اس کا جواب جمالیات کے اصول میں تلاش کرنا عبث ہے۔ ان کی عظمت کا راز یہ معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ادب و فن کے ذریعے ایسی تہذیبی قدریں پیدا کیں جو عالمگیر نوعیت رکھتی ہیں ۔ عالمگیر اس‌لئے کہ وہ عالم کے نظم و ضبط کا جز ہیں ۔ اسی لئے ان میں انسان دوستی کے جذبات کوٹ کوٹ کر بھرے ہوتے ہیں۔ ان ادیبوں اور فن‌کاروں نے جمالیات سے زیادہ انسانی مقدر پر اپنی نظر رکھی اور روحانی آزادی کی منزلوں کی نشاندہی کی ۔ اسی بات کو یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ انہوں نے انسان دوستی کے اخلاقی اصول کو ادبی آب و رنگ میں سموکر پیش کیا ، جس میں لوگوں کے لئے مسرت بھی تھی اور افادیت بھی، لطف بھی اور رہبری بھی۔ اخلاقی عمل کی یہ خصوصیت

ہے کہ اس کا ہر چھوٹے سے چھوٹا جز بھی عالمی نظم کے ساتھ منسلک ہوتا ہے اور اس طرح خود اس میں عالمگیریت پیدا ہوجاتی ہے ۔ اس سے صداقت کا تعین ہوتا ہے جو حسن و خوبی کے ساتھ ہم کنار ہوتی ہے ۔ اگر کسی ادیب کی تخلیق انسان دوستی کے اخلاقی مقصد کو فروغ دینے میں قاصر ہے تو اس میں صداقت باقی نہیں رہ سکتی ۔ پیغمبر اور مصلح نیکی اختیار کرنے اور بدی سے بچنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ لیکن ادیب اور فن کار نیکی اور بدی کے پوشیدہ محرکوں کو ہمارے سامنے ظاہر کرتے ہیں تاکہ خود شناسی کا جوہر پیدا ہو ۔ ادب کا مقصد اس سے بڑھ کر نہیں ہوسکتا جو انسانوں کے لئے باعث برکت ہے ۔

فن کے خد و خال ہیئت سے معین ہوتے ہیں ۔ ہیئت کا تقاضا موضوع ہے ۔ فن کی حقیقت زندگی میں ، انفرادی اور اجتماعی تجربوں میں ، فطرت میں ، خود انسانی روح میں موجود ہے ۔ اس کا یہ مطلب نہ سمجھا جائے کہ فن خود اپنی حقیقت نہیں ہوتا اور اس کا وجود دوسرے حقائق کے تابع ہے ۔ اس کا اپنا وجود ہے لیکن زندگی سے علیحدہ نہیں ، اس لئے کہ اسی کے سوزوساز میں اس کی نمود ہوتی ہے ۔ معاشرہ جب اپنے شعور کے سب سے اونچے نقطے پر پہنچتا ہے تو اس کا اظہار ادب میں ہوتا ہے ۔ ادب کا موضوع انسانی فطرت ہے جس کا اظہار معاشری تعلقات کی شکل میں کیا گیا ہو ۔ ادب تجرید نہیں ، چاہے یہ تجرید ہیئت ہی کیوں نہ ہو ۔

ادب میں زندگی سے کیا مراد ہے؟ زندگی کے مظاہر میں اس قدر تنوع پایا جاتا ہے کہ اس کے کسی ایک جز کو کُل نہیں کہہ سکتے ۔ حقیقت کا کوئی حصہ مکمل حقیقت پر حاوی نہیں کہا جاسکتا ۔ فرد کی ذات میں معمولاً جس زندگی کا ظہور پایا جاتا ہے اس سے فرد حقیقی نہیں بن جاتا بلکہ عالم کے نظام عام میں وہ اپنے عمل و کردار کی بدولت جو مقام رکھتا ہے اسی کے تناسب سے وہ زندگی کا حقدار بنتا ہے اور وہ اسے حقیقی بناتی ہے ۔

ادب کا کمال یہ ہے کہ اس میں ہیئت اور موضوع ایک [illegible] کے ہم کنار ہوں ۔ تخیل انہیں وحدت عطا کرتا ہے ۔ محض جمالیاتی بنا [illegible] عظمت تسلیم کی جاسکتی اس لئے کہ اس سے زندگی کے لامحدود [illegible] ہو ادب میں تخیل، اشیاء اور مطالب کی صورت پذیری کرتا ہے [illegible]

ے رهین منت هیں جن سے لفظوں میں نئے اوصاف پیدا هوجاتے هیں۔ ادب میں لفظوں کا
بس یه کام نہیں هوتا که مطالب کی ترجمانی کی جائے - اس کے ساتھ ان سے اشیاء
ے اوصاف اور ذهنی کیفیتوں کا تعین کیا جاتا هے، جس سے صداقت ظهور پذیر هوتی هے۔
بی اور فنی تخلیق همارے ذهن میں خاص کیفیت پیدا کرتی هے جس کی وجه سے هم
ے تجربوں کو سمجھتے هیں اور ان میں همیں نئے نئے معنی نظر آنے لگتے هیں -
ظوں کے گرد انفرادی اور اجتماعی شعور کا ایک هاله هوتا هے اور هر دور میں ان کے
انی میں کچھ نه کچھ تبدیلی هوتی رهتی هے -

پاسکال نے تخیل کو دنیا کی ملکه کا لقب دیا تھا - تخیل اشیاء کے امکانات پر
سرف حاصل کرتا هے۔ ادب میں تخیل خود قدر اور دوسری قدروں کا خالق هے جو اشیاء میں
ضمر هوتی ہیں۔ یه صرف اس عمل سے عبارت نہیں جس سے فن کی دنیا کی تعمیر ہوتی ہے بلکه
م اسے عالمگیر قدر کہه سکتے هیں جس سے حقیقت پہچانی جاتی هے - جس طرح
رٹ فلسفے کا نچوڑ هے، اسی طرح تخیل قدروں کا ماخذ هے - فطرت میں، اخلاق
یں، تاریخ میں هم بس حقیقت کے دروازے پر کھڑے دستک دیتے هیں لیکن آرٹ کی
مدد سے همیں درون خانه باریابی حاصل هوتی هے - تخیل ذهن کی آزادی کا علمبردار هے -
س کا اظهار هماری ذهنی زندگی کی طرف اشاره کرتا هے جو هماری اصلی زندگی هے -
جو بات قرین عقل هوگی وه تخیل میں ڈوبی هوئی هوگی - تخیل میں جس صداقت کو
اهمیت حاصل هے وه چاهے موجود نه هو لیکن اس کے موجود هونے کے امکانات هیں۔
کبھی ایسا هوتا هے که تخیل فرد اور سماج کے درمیان تصادم کی شکل اختیار کرلیتا هے۔
رد اسکی مدد سے اپنا تحفظ کرتا اور اسے خود شناسی کا ذریعه بناتا هے تاکه وه جس
رح چاهے اپنی ذهنی زندگی کی تشکیل کرے - بعض دفعه فنکاروں میں تخیل کا عجیب و
ب توارد ظاهر هوتا هے - مثلاً ٹی ایس- ایلیٹ کی «ویسٹ لینڈ» اور پکاسو کی تصویر گیرنیکا
دونوں کے وجدان و تخیل نے مذهب اور فن کو ایک دوسرے کے ساتھ همکنار کر
ے - اس سے یه بھی پته چلتا هے که موجوده زمانے کی سیکیولر تهذیبوں کی ته میں
بنیادی اصول موجود هیں جنهیں هم غیرمشروط اور مطلق کہه سکتے هیں - تخیل میں
[illegible] هے که وه ان قدروں کو ذهنی سطح پر لے آئے اور انهیں اجاگر کرے -
ادب میں [illegible] بھی [illegible] میں وحدت پیدا کرتی هے - موضوع کے تنوع میں

ہم آہنگی اسی کی بدولت آتی ہے ۔ اس طرح مختلف تفصیلات ایک کل کی سالمیت میں گم ہوجاتی ہیں اور ان کا وجود الگ الگ نہیں رہتا اور احساس و شعور کی ساری قوتیں جو فن کار کی شخصیت کی گہرائیوں میں سوئی ہوئی تھیں، پھر سے وجدانی وحدت بن کر ادب اور فن کی صورت میں جلوہ گر ہوجاتی ہیں ۔ ہمیں عالم میں انتشار نظر آتا ہے لیکن ادیب اور فن کار کی آنکھ اس میں مقصد کی ہم آہنگی اور وحدت دیکھتی ہے ۔ ہیئت کوئی خارجی چیز نہیں جسے فن کار مواد پر عاید کرتا ہو بلکہ وہ خود مواد کے اندر مضمر ہوتی ہے ۔ اس سے ان پوشیدہ معانی کو ظہور کا موقع ملتا ہے جو مواد کے اندر پہلے سے موجود تھے ۔ مواد جو پہلے وحدت اور مقصد سے عاری تھا حسن و توازن کے باعث قابل قدرو وقار بن جاتا ہے ۔ زھرہ (وینس) کا مجسمہ سنگ مرمر کی چٹان میں پوشیدہ تھا، اس کا منتظر کہ کوئی اسے اس کی ابدی نیند سے بیدار کرے اور بے ھیولیٰ مادے کو ہیئت و صورت عطا کرے ۔ فن کار اپنے جوش تخلیق میں زھرہ کو چٹان سے باھر کھینچ نکالتا ہے ۔ پہلے جو بےقدر پتھر تھا، اب باقدر زھرہ کی مورت بن جاتی ہے ۔ عبدالرحمن بجنوری نے اپنی نظم «ناھید» میں اسی خیال کو اس طرح ادا کیا ہے :

جیسے شکم میں طفل ہو سنگ میں سو رھی تھی وہ
سن کے صدائے تیشہ کو خواب گراں محال تھا
روح تصور نہاں، جسم تھا صورت عیاں
حسن حیات جاوداں، ان کا بہم وصال تھا

ھر شے، جو وجود رکھتی ہے قدر و قیمت بھی رکھتی ہے ۔ سائنس اشیاء کی حقیقت ہمارے سامنے واضح کرتی ہے لیکن اس حقیقت کی قدر و قیمت کو ظاھر نہیں کرتی جو عالمگیر ہوتی ہے ۔ چنانچہ یہ کہنا درست ہے کہ تہذیبی مظاھر کی تعبیر و توجیہ سائنٹفک طریق کار سے نہیں کی جاسکتی ۔ تہذیب کا معاملہ قدر آفرینی کا معاملہ ہے ۔ سائنس تو بس تجزیہ کرنا جانتی ہے، حالانکہ زندگی کے مظاھر میں امتزاج پایا جاتا ہے اور امتزاجی طریق کار ھی اس کے سمجھنے میں ہماری رھبری کرسکتا ہے ۔ تجزیہ الگ الگ ٹکڑے کرتا ہے جو طبیعی عالم میں تو ممکن ہے لیکن زندگی میں ممکن نہیں جو کل ہے ۔ بغیر تخیل کے امتزاجی فکر جنم نہیں لے سکتی جو زندگی کو سمجھنے کے لئے ضروری ہے اور ادب اور فن بھی اس کے رھین منت ہیں ۔ اسے ہم تخیلی فکر بھی کہہ سکتے ہیں ۔

ادب میں تخیل کی بدولت ہیئت اور موضوع کی دوئی باقی نہیں رہتی اور اشخاص کے کیرکٹر عالمگیر حقائق بن جاتے ہیں ۔ ہیملٹ ایک نوجوان ہے لیکن تخیل نے اس کی ذات میں اس عالمگیر حقیقت کو نمایاں کردیا کہ جب کسی کے مزاج میں شک اور تذبذب ہو تو اس کا لازمی نتیجہ عمل کی کوتاہی کی شکل میں ظاہر ہوگا ۔ ایسی حالت میں اپنی ذات پر اعتماد نہیں رہ سکتا ۔ ہیملٹ نے محسوس کیا کہ ہر شخص اسے دھوکا دے رہا ہے ۔ ماں نے دھوکا دیا ، جس لڑکی سے محبت کی اس نے دھوکا دیا ۔ دوستی کی تو اس میں بھی مایوسی کا منہ دیکھنا پڑا ۔ ٹی ۔ ایس ۔ ایلیٹ کا خیال ہے کہ ہیملٹ ڈراما کی حیثیت سے ناکام رہا ۔ اس میں شیکسپئر نے ایک ایسے مسئلے کو اٹھایا جو اس کی قوت اور صلاحیت سے باہر تھا اور بعض ایسی باتوں کو جو معمولی تھیں اس نے غیر معمولی اہمیت دے دی ۔ لیکن اس رائے کے باوجود ہیملٹ عالمی ادب میں شہکار کا مقام رکھتا ہے ۔ وہ نہ صرف ڈراما اور شعر سے ہمارے جذبات کو چھیڑتا اور گدگداتا ہے بلکہ اس کی یہ بھی خوبی ہے کہ وہ زندگی کے مطابق ہے اور اس میں جن قدروں کی طرف اشارے ملتے ہیں وہ زندگی کے لئے اہمیت رکھتی ہیں ۔ ہیملٹ کو چاہے ڈنمارک کا تخت و تاج نہ ملا ہو ، لیکن انسانوں کے دلوں میں وہ صدیوں سے براجمان ہے ۔ وہ ایک مستقل انسانی نمونے (ٹائپ) کی نمائندگی کرتا ہے ۔ روسی ادیب ترگنیف نے اس کا مقابلہ ڈان کیوکزاٹ سے کیا ہے جو سراپا عمل تھا ۔ پال ولیری نے ہیملٹ کو نصب العینی یورپین کہا ہے ۔ اس کے نزدیک اس ڈرامے کو یورپ کے ایک سرے سے لے کر دوسرے سرے تک جو قبول عام حاصل رہا ہے وہ بے وجہ نہیں ۔ وہ اسی کا مستحق تھا ۔ در اصل اپنے معانی اور شعریت کے اعتبار سے ہیملٹ دنیا کے ادب عالیہ میں ایک اعلیٰ مقام رکھتا ہے ۔ قدیم سامی ادب میں حضرت یوسف کا قصہ احسن القصص خیال کیا جاتا تھا ۔ جدید ادب میں ہیملٹ اور فاؤسٹ کے کیرکٹر موجودہ تہذیب کی نمائندگی کرتے ہیں ۔ ان کے کیرکٹر میں تخیل اور جذبے کی کارفرمائی نے انہیں لازوال بنا دیا ہے ۔ باوجود فرائڈ اور تحلیل نفسی کے فلسفے کے ہیملٹ کا مقام اپنی جگہ پر قائم ہے ۔ اس ڈرامے میں ہیئت اور موضوع دونوں ایک دوسرے میں اس طرح سے ضم ہوگئے ہیں کہ ان کا تجزیہ ممکن نہیں ۔

سوفوکلیس اور شیکسپئر کے المیہ (ٹریجڈی) کا ہمارے زمانے کے لوگوں پر وہ اثر تو نہیں ہوسکتا جو اُس زمانے کے لوگوں پر ہوتا ہوگا جب یہ المیہ لکھے گئے تھے ۔

لیکن ان کی عالمگیر حیثیت سے ہم متاثر ہوئے بغیر نہیں رہ سکتے ۔ اگر ہم اپنے زمانے کے کسی المیہ کا ان استادوں کے لکھے ہوئے المیہ سے مقابلہ کریں تو زمین آسمان کا فرق نظر آئےگا ۔ شیکسپیئر کے زمانے اور ہمارے زمانے کے جذبات کے تصور میں فرق ہے ۔ نشاۃ ثانیہ سے اب تک خدا، فطرت، انسان سب کے تصور بدل گئے ہیں ۔ شرافت کا تصور جو ہمیں شیکسپیئر کے یہاں ملتا ہے اس کا کہیں دور دور ابسن یا برنرڈشا کے یہاں پتہ نشان نہیں ملے گا ۔ شیکسپیئر کے کیرکٹروں کے مقابلے میں جدید ڈرامانگاروں کے کیرکٹر ادنیٰ اور مبتذل نظر آتے ہیں ۔

المیہ کا اصل مسئلہ یہ ہے کہ کیا انسان اپنے ضمیر کے خاموش اور خفیہ عمل سے آزاد رہ سکتا ہے ؟ اگر ضمیر گناہ کی یاد یا گناہ کی خواہش کی یاد سے چھٹکارا پالے تو ایسا کرنے میں جو آزادی حاصل ہوگی اسکی کیا قدر و قیمت رہ جائے گی ؟ المیہ کی حرکت ضمیر کی حدود کے اندر ہوتی ہے ۔ راسین کا ہیرو سید اور شیکسپیئر کا ہیرو ہیملٹ جذبے کو فرض کی خاطر قربان کرنے میں تامل نہیں کرتے ۔ جدید زمانے کا ہیرو فطرت کے ماورا تقدیر کا احساس نہیں رکھتا ۔ اسے اس کا یقین نہیں ہوتا کہ وہ واقعی کسی سے محبت کرتا ہے ۔ وہ صرف یہ جستجو کرتا ہے کہ وہ کس سے محبت کرے ؟ اس لئے اس کے یہاں حقیقی المیہ کا رنگ نہیں پیدا ہوسکتا ۔ چونکہ ہر لمحہ اس کی محبت میں تغیر ہوتا رہتا ہے اس لئے اس کے جذبے میں کلاسیکی ہیرو کے عمل کی سی شدت کبھی نہیں پیدا ہوسکتی ۔ جذبے کے المیہ کا اگر اسے احساس پیدا ہو بھی جائے تو وہ احساس کبھی پیدا نہیں ہوسکتا جو اخلاقی عقیدے اور ماحول کے درمیان کشمکش کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے جو فنی صداقت سے عبارت ہے ۔ اس صداقت کی بدولت وہ قدریں عیاں ہوتی ہیں جو اس دنیا سے تعلق رکھتے ہوئے بھی ہمارے ذہن و احساس کو اس سے ماورا لے جاتی ہیں ۔

قدیم ادب میں شرافت کا تصور المیہ (ٹریجڈی) کے ساتھ وابستہ تھا ۔ اس کے بغیر المیہ، المیہ نہیں ہوسکتا ۔ یہ کہنا درست ہوگا کہ جب تک کوئی ڈرامانویس انسان کی عظمت اور کائنات میں اس کی اہمیت کو نہ مانتا ہو، اس وقت تک وہ کسی اعلیٰ درجے کا المیہ نہیں تخلیق کرسکتا ۔ المیہ میں انسانی روح، عالم کے مقابلے میں فاتحانہ انداز سے نظر ڈالتی ہے اور وہ محسوس کرتی ہے کہ اس نے اپنے حریف یعنی خارجی فطرت کے سامنے ہار نہیں مانی ۔ اعلیٰ درجے کے المیہ پیری کلیس کے یونان اور ملکہ

ایلیزبیتھ کے انگلستان میں لکھے گئے، اس لئے کہ اس زمانے کے دونوں ملکوں کے لوگوں کو اپنے اوپر بھروسا تھا کہ وہ زندگی کے مصائب کا مقابلہ کرسکتے ہیں ۔ وہ انسان کی عظمت کو مانتے تھے جو مصیبتوں کے وقت اپنے اعلیٰ اور شریفانہ جذبات اور آہنی عزم کو ظاہر کرتی ہے ۔ المیہ میں زندگی سے مایوسی کے بجائے قدروں پر اعتماد نمایاں کیا جاتا ہے جن کی خاطر جوکھوں میں پڑنا ضروری ہے - شیکسپیئر نے ہملیٹ جیسا کیرکٹر پیش کرکے مرینڈا کی زبانی ایک موقع پر کہلوایا تھا : «نئی دنیا کیسی دلکش ہے جس میں ایسے لوگ موجود ہیں»[1]

انیسویں صدی کے آخر میں فرانس اور انگلستان کے بعض ادیبوں نے جذبہ نگاری کی بجائے ہیئت اور لفظوں کی چھان بین کی طرف خاص توجہ کی ۔ جذبے اور شخصیت کی حد تک ان کے یہاں احساس کی نفی ہے ۔ انھوں نے اپنے وجود کی خودشناسی لفظوں کی دنیا میں کی جو ان کے نزدیک خارجی حقیقت سے بڑھ کر حقیقت کے حامل ہوتے ہیں۔ انھوں نے اپنی ذات پر یہ پابندی بھی عاید کی کہ نہ تو وہ جذبات نگاری کریں گے اور نہ مخصوص معاشری تصورات کی حمایت میں اپنی آواز اُٹھائیں گے - انھوں نے لفظوں کی مخفی توانائی دریافت کرنے کی کوشش کی ۔ وہ کبھی معنی کے لئے موزوں لفظ تلاش کرتے تھے اور کبھی لفظوں کے لئے معنی۔ انھیں یہ محسوس ہوا کہ معانی سے لفظوں کی خارجی صورت معین ہوتی ہے اور لفظوں کے برمحل استعمال سے خود معنی کا تعین عمل میں آتا ہے ۔ انھوں نے ادبی لحاظ سے بعض اہم دریافتیں کیں ۔ مثلاً یہ کہ ذہن میں خیال اور لفظ کی ترتیب الگ الگ نہیں ہوتی بلکہ ایک ساتھ عمل میں آتی ہے ۔ فکر اپنی گہرائیوں مین خیال اور لفظ دونوں کو ایک ساتھ سموکر سڈول بنا دیتی ہے ۔ لفظ اور معنی کے صحیح ربط و تعلق سے حسن ادا کی جلوہ گری ہوتی ہے، جس کے بغیر ادب میں تاثیر نہیں پیدا ہوسکتی ۔ ان ادیبوں کی دنیا خوابوں کی پراسرار دنیا تھی جسکی تصویرکشی لفظ کرسکتے ہیں، بشرطیکہ انھیں سلیقے سے برتا جائے - اگر ایسا ہو تو علم اور تاثر دونوں ایک دوسرے میں ضم ہوجائیں گے ۔ اس ہیئت پرستی کے لحاظ سے ادیب اور شاعر کی حیثیت بس ایک صناع یا کاریگر کی رہ جاتی ہے، جو تشبیہ و استعارہ اور وزن و آہنگ سے حسن کی تخلیق

1 "Oh ! rare new world that hath such creatures in it".

کرتا ہے جو اپنا مقصود خود ہوتا ہے ۔ ہئیت پرستوں نے جو اسلوب اختیار کیا اس میں لفظوں کی صنعت گری تشبیہ و استعارہ کے پیچ و خم میں الجھکر رہ گئی ۔ اس آرٹ میں ادیب روزمرہ کی معاشری زندگی کی بجاے وجدانی طور پر حسن کی تخلیق کرتا ہے جو اشیاء کے جوہر کو اپنے اندر جذب کرلیتا ہے ۔ فرانس میں پارناس کا دبستان شاعری رومانیت کی جذبہ زدگی کا ردعمل تھا ۔ اس میں ایسی شاعری کو مقصود بنایا گیا تھا جس میں شاعر کو اپنے شخصی جذبات سے کوئی تعلق نہ ہو اور نہ اسکے پیش نظر کوئی افادی پہلو ہو جیسے تمدنی اصلاح یا کسی سیاسی یا معاشی مسئلہ کا حل ۔ تیوفیل گوتیے نے اپنے ناول «مید موزیل موپاں» کے دیباچے میں کہا ہے : «حقیقی حسن کو بےمصرف ہونا چاہئے ۔ وہ کسی کام نہیں آسکتا ۔ ہر وہ چیز جو مفید ہے وہ بدصورت ہوگی» ۔

گوتیے کا کہنا تھا کہ اصل حقیقت حسن ہے اور فنکار کا یہی دین اور ایمان ہونا چاہئے ۔ اس کو اس کے علاوہ کسی اور چیز کی حاجت نہیں ۔ اسے اخلاق کی بھی ضرورت نہیں، اسلئے کہ حسن میں اخلاق شامل ہے ۔

فلوبیر کے نزدیک آرٹ کی حیثیت مذہب کی سی ہے ۔ وہ کہتا تھا کہ ہرخیال کے لئے ایک لفظ ہے ۔ ادیب کا فرض ہے کہ حسن ادا کے لئے مخصوص لفظ کی تلاش کرے اور اس وقت تک اسے تلاش کرتا رہے جب تک کہ وہ اسے نہ مل جاے ۔ اسی سے طرز ادا (اسٹائل) کی جلوہ گری ہوتی ہے ۔ ہر خیال کے لئے جو مناسب لفظ ہے وہی مطلب کو پوری طرح ادا کرسکتا ہے ۔ جب خیال اور صحیح لفظ مل جاتے ہیں تو اس کی مثال ایسی ہے جیسے روح اور تن مل جائیں ۔ حسین خیالات کا وجود حسین ہئیت کے بغیر ممکن نہیں اور حسین ہئیت، حسین خیالات کے بغیر وجود میں نہیں آسکتی ۔ اعلیٰ درجے کے ادب میں لفظ اور معنی میں مکمل مطابقت ہونی چاہئے ۔ ادب کا آرٹ سواے ہئیت کے کچھ نہیں ۔

فلوبیر کا خیال تھا کہ کوئی بڑا ادیب کبھی کسی نتیجے پر نہیں پہونچتا ۔ عظیم ادب کے متعلق ہمیشہ ہم اس شبہ میں رہتے ہیں کہ اس میں قطعی طور پر کیا کہا گیا ہے ۔ مثلاً شیکسپیئر کی نسبت ہم نہیں جانتے کہ زندگی اور اسکے مسائل کے متعلق اسکے خیالات کیا تھے ۔ ہم یہ بھی نہیں کہہ سکتے کہ اسکی اپنی زندگی مسرور تھی یا مغموم ۔ فلوبیر نے اپنے ناول «سینٹ انٹنی کی آزمائش» میں آرٹ اور مذہب کے متعلق بنیادی امور کا تعین

طور پر ذکر کردیا ہے ۔ اس ناول کو اس نے تین مرتبہ پورے کا پورا خود اپنے ہاتھ سے لکھا ۔ اسکے خیالات میں برابر جو تبدیلیاں ہوتی گئیں انہیں اس میں شامل کرتا گیا ۔ اس میں اس نے زبان و بیان کی صحت کا خاص طور پر خیال رکھا ۔ اس نے اس ناول میں یہ بات بار بار جتلائی ہے کہ جس طرح زندگی ایک بےمقصد چیز ہے اسی طرح ادب اور فن کا بھی کوئی مقصد نہیں ۔ فن‌کار کے پیش نظر اگر کوئی مقصد ہے تو وہ بس حسن‌آفرینی ہے ' نہ کہ پبلک میں مقبولیت حاصل کرنا ۔ اگر اسے قبول عام نصیب نہ ہوا تو نہ ہو ۔ اسے اس بات کی مطلق پروا نہیں کرنی چاہئیے ۔ ایک خط میں اپنے ناول « سلامبو » کی طرف اشارہ کرتے ہوئے لکھتا ہے : « میں جانتا ہوں کہ میں جو کچھ کررہا ہوں وہ دانشمندی نہیں اور اسے کبھی بھی مقبولیت حاصل نہ ہوگی ۔ لیکن میرے نزدیک اس بات کی کوئی اہمیت نہیں ہے ۔ اہم بات یہ ہے کہ لکھنےوالا خود اپنے لئے لکھے ۔ حسن آفرینی کا بس یہی ایک طریقہ ہے » ۔

اسی طرح کی بات فرانسیسی مصور دیگا نے کہی ہے ۔ اس کا قول ہے :

« کیا تصویر اس لئے بنائی جاتی ہے کہ لوگ اسے دیکھیں ، نہیں تصویر صرف دو تین دوستوں کے لئے بنائی جاتی ہے اور چند ایسوں کے لئے جو اب زندہ نہیں ہیں » ۔

فلوبیر کے دوسرے ہم‌عصر فرانسیسی ادیبوں نے اپنے سامنے اگر کوئی مقصد رکھا تو وہ ہئیت میں حسن پیدا کرنا تھا ۔ انہیں اس بات کا یقین تھا کہ ادب اور فن کا کوئی اخلاقی یا افادی پہلو نہیں بلکہ وہ اپنا مقصود خود ہیں ۔ بعض ادیبوں نے دیدہ و دانستہ اپنے موضوع اور کرداروں کے انتخاب میں زندگی کے مکروہ اور مبتذل پہلوؤں پر زور دیا ۔ انہوں نے روح کو نظرانداز کرکے صرف جسم سے بحث کی ۔ جسم فطری جبر کا پابند ہے اور اسکے لئے لازم ہے کہ اس میں انتشار ، تغیر اور خلل پیدا ہوتا رہے جو اسے انحطاط اور موت کی منزل کی طرف لے جاتا ہے ۔ اس لئے انہوں نے جو نتائج نکالے وہ یاس‌پسندی کا رنگ لیے ہوئے تھے ۔ کہیں لذت پرستی صاف نظر آتی ہے ۔ فطرت پرستی کا جو رجحان اس زمانے کے فرانسیسی ادب میں تھا اسے زولا نے ایک مستقل تحریک کی شکل دے دی جو بالزاک کی حقیقت نگاری کے اصول سے بالکل جداگانہ نوعیت رکھتی تھی ۔ فطرت نگار ادیب حقیقت کی عکاسی کرتا ہے اور اسے اس طرح سے پیش کرتا ہے جیسی کہ وہ

عمل میں ہے، تخیل اور جذبے کے نقش و نگار سے عاری - فطرت نگار ادیبوں کو سائنس کی صداقتوں پر بھی پورا اعتماد تھا۔ وہ چاہتے تھے کہ ادب کی تخلیق اسی طرح صحیح مشاہدے اور تجربے پر مبنی ہو جیسے سائنس میں ہے - سائنس میں خاص کر حیاتیات کی تحقیق سے تقریباً سب فطرت نگار ادیب متاثر تھے - آگست کونت کی ثبوتیت کے نظریے کا بھی ان پر اثر ہوا جسکی رو سے صرف ان حقائق کو تسلیم کیا جاتا ہے جن کا مشاہدہ اور تجربہ کیا جاسکے اور جن کا ثبوت موجود ہو - تین نے اپنی ادبی تنقید میں سائنس کا سا لزوم پیدا کرنے کی کوشش کی - فطرت نگاروں نے اس کے اصول تنقید کی پیروی کی جس کی رو سے انسانی صلاحیتوں کے ماخذ نسلی ماحول اور زمانہ ہیں -

زولا کے نزدیک ناول لکھنے والا ادیب اپنے تجربے سے ان قوانین کی تصدیق کرتا ہے جو جبلی طور پر کرداروں کے عمل کو متعین کرتے ہیں - لیکن اس ضمن میں یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ ادب اور سائنس کی مشابہت سطحی ہے - ادب کبھی بھی سائنس نہیں بن سکتا، اس لئے کہ وہ ادیب کے ذہنی انتخاب سے وجود میں آتا ہے - سائنس داں اپنے تجربے میں فطرت کا رد عمل دیکھتا ہے - اسکے برخلاف ادیب جو رد عمل دیکھتا ہے وہ وہی ہوتا ہے جو اسکے اپنے ذہن کی اختراع ہے - اس طرح اسکے تجربے کی نوعیت لازمی طور پر سائنٹسٹ کے تجربے سے مختلف ہوگی - زولا نے ادب میں سائنٹفک عنصر کو داخل کرنے کا جو ادعا پیش کیا تھا اس کی اصلیت مشتبہ ہے - خود اسکے ساتھیوں میں موپاسان اور دودے نے عملی طور پر زولا کے اصول کو جھٹلا دیا اور حقیقت نگاری کی دوسری راہیں نکالیں -

پارناسی مسلک کی شاعری میں ہئیت اور تیکنیک پر بہت زور دیا گیا تھا، گویا کہ شاعر ایک کاریگر ہے نہ کہ فن کار - اس مسلک کے فنی تصور میں مصوری اور مجسمہ سازی کی طرح ہئیت اور موضوع متعین، ترشے ترشائے، ڈھلے ڈھلائے اور ٹھوس ہوتے تھے، جنھیں واضح طور پر محسوس کیا جاسکتا تھا - اس کے برخلاف رمزنگاری (سمبولسٹ) کے مسلک میں ہئیت اور موضوع غیرمعین اور موسیقی کی لے اور آہنگ کی طرح اشارتی اور علامتی ہوتے تھے - واگنر کی موسیقی میں یادوں کو ابھارنے کی جو قوت تھی اس کا اثر رمزنگاروں نے قبول کیا - اس میں بہنے والی اور حسی گرفت سے باہر رہنے کی جو صلاحیت تھی اسے انھوں نے اپنی شاعری میں سمونے کی کوشش کی

رمزنگاروں نے ہیئت کے مقررہ اصول سے ہٹ کر مزاج کی کوئی خاص کیفیت یا کسی مخصوص فضا کی طرف اشارہ ادب کا مقصد قرار دیا ۔ اس کے علاوہ وہ پہلی مرتبہ تحت شعور کی پُر اسرار اور دھندلی گہرائیوں میں غوطہ زن ہوئے - یہاں انہوں نے دیکھا کہ من مانے طور پر بے صورت اور منتشر قسم کے تلازمات معین ہوجاتے ہیں ، جو کبھی تو انسانی شعور کے بہاؤ میں بہنے لگتے ہیں اور کبھی بےترتیبی اور ابتری کی حالت میں وہیں کے وہیں اپنے اوپر پیچ و تاب کھاتے ہیں ۔

بودلیر ، ورلین ، مالارمے اور ریں بو کے عقاید اور خیالات میں بہت فرق ہے ۔ لیکن دروں بینی ان کے یہاں مشترک قدر کے طور پر موجود ہے ۔ اسی لئے انہوں نے اپنے زمانے کی ثبوتیت کے خلاف صدائے احتجاج بلند کی ۔ اس زمانے میں جب کہ زولا کی فطرت نگاری زور پر تھی ، وہ عینیت کی نمائندگی کرتے رہے اور زندگی کے ان عناصر کی اہمیت کو واضح کرتے رہے جو طلسمی حیثیت رکھتے ہیں ۔ رومانی شاعروں کے پیش نظر جذبات کی ترجمانی تھی جن کے ساتھ تخیل اپنے خوابوں کا رشتہ جوڑتا ہے ۔ پارناسی شاعر غیر شخصی ، تجریدی اور لطیف حسن کے پرستار تھے ۔ رمزنگار شاعروں نے دھندلی اور مبہم جبلتوں اور پُراسرار امنگوں اور ولولوں کو اپنا موضوع بنایا جن کا عقلی تجزیہ انہیں فنا کردے گا ۔ سچا تاثر وہ ہے جس کا ادراک تو ہوسکتا ہو لیکن وہ معرض بیان میں نہ آسکے ، بالکل اسی طرح جیسے خوشبو اور ہم آہنگ نغمے کی تعریف نہیں کی جاسکتی ۔ یہ تاثرات اسی طرح سے ایک دوسرے کے ساتھ مطابقت رکھتے ہیں جیسے ہمارے خوابوں کی تصویریں ایک دوسرے سے مبہم طور پر منسلک ہوتی ہیں ۔ ان میں عقل و منطق کا تعلق تلاش کرنا عبث ہے ۔ اکثر اوقات رمزنگار شاعری لفظوں کا گورکھ دھندا ہوکر رہ گئی جو چیستان سے کم نہیں تھی اور جسے اخلاق اور زندگی سے کوئی تعلق نہ تھا ۔ اس مسلک کے شاعروں کے یہاں انسان دوستی رمزو کنایہ میں گم ہوکر رہ گئی ۔

ابسن شروع میں جمالیاتی اصول کا قائل تھا ، لیکن بعد میں اس کے خیالات میں تبدیلی پیدا ہوگئی ۔ مغربی ملکوں کے سفر سے واپس ہونے کے بعد اس نے اپنے ایک خط میں لکھا : "اگر کوئی مجھ سے پوچھے کہ باہر کے ملکوں میں تمہارے قیام کا کیا نتیجہ نکلا تو میں کہوں گا کہ مجھے یہ فائدہ ہوا کہ میں نے اپنے آپ کو جمالیاتی مسلک کے اثر

سے آزاد کرلیا۔ اب میرا خیال ہے کہ جمالیات شاعری کے لئے اتنی ہی بڑی لعنت ہے
جتنی کہ دینیات مذہب کے لئے ہے"۔

بیسویں صدی میں فن برائے فن کی براہ راست حمایت میں کمی واقع ہوئی۔
سرریل اسٹ ادیب بھی کہنے لگے کہ ہمارے سامنے مقصد ہے۔ اس صدی کے بڑے
ادیبوں میں پروست کے یہاں جمالیاتی تصوف ملتا ہے۔ اس نے اپنے ناول "کھوئے ہوئے
زمانے کی جستجو" میں حافظے کو کھنگال کر گذشتہ واقعات کو ایک لڑی میں پرو دیا ہے۔
اس نے ایک جگہ کہا ہے کہ ہمارا وجود ہمارے حافظے کا رہین منت ہے جو ماضی کی
یادوں کو محفوظ رکھتا ہے۔ ماضی کی یہ یادیں موجودہ حقیقت سے زیادہ حقیقی ہوتی
ہیں۔ پروست کا خیال تھا کہ ہمارے مادی وجود کے ماسوا ایک اور حقیقت ہے جسکی
معنویت وہ جانتا تھا۔ یہ حقیقت حسن و جمال میں ڈوبی ہوئی ہے۔ اس کا احساس اس وقت
ممکن ہے جب ہم ان لمحوں میں اپنی زندگی کو سمیٹ لیں جو اب باقی نہیں رہے۔ یہ
سب لمحے ہمارے تحت شعور میں موجود ہیں۔ ہماری حقیقی زندگی وہی ہے جب کہ ہم
اپنے آپ کو ان سے وابستہ کرلیں۔ اس طرح ہماری روح اس حقیقت سے ہم آغوش
ہوجائے گی جو ناقابل تغیر ہے۔

آندرے ژید بھی پروست کی طرح دائمی تغیر کو مانتا ہے، اس لئے کہ اسکے نزد
ہر لمحہ قابل قدر ہے۔ خود فن کار کی ذات میں بھی تغیر ہوتا رہتا ہے جو اس کی اند
آزادی کو ظاہر کرتا ہے۔ ژید نے آزادی کے لفظ کو وسیع معنوں میں استعمال کیا
یہ نہ صرف سیاسی اور معاشری بندھنوں سے گلوخلاصی ہے بلکہ اخلاق کے ضابطوں سے
فرانس میں رمزیت کو ختم کرنے اور کلاسیکی انداز تحریر کو پھر سے زندہ کر
اس کا اثر قابل لحاظ ہے۔ اس کے یہاں زولا کی فطرت نگاری کے خلاف ردعمل
ہے۔ وہ ادب میں تصورات کی اہمیت کو مانتا ہے۔ بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ تصو
ساتھ کھیلتا ہے۔ اسکے ساتھ وہ ادب میں ہئیت کو بہت اونچا مرتبہ دیتا ہے کہ بغ
ادب، ادب کہلانے کا مستحق نہیں ہوتا۔ اگرچہ اسکے خیالات اخلاقی نظم و ض
عاری تھے لیکن اسکے باوجود وہ آرٹ کو نظم و ضبط کا شائق [illegible] کرتا تھا۔ اس
اسکی بدولت اندرونی انتشار اور افراتفری سے نجات ممکن ہے [illegible] کا
جمالیاتی اور انفرادی ہے۔ اس نے حسی تجربوں اور خاص [illegible] کی کہ

لو عینی صورت میں پیش کیا ۔ اس نے اپنے نظام تصورات میں عقل کے مقابلے میں حس ور تاثر کو زیادہ نمایاں کیا ۔ آندرے ژید اور پروست نے فرانسیسی ادب میں وجودیت اکزسٹنشل ازم) کی تحریک کے لئے راستہ صاف کردیا ۔ دونوں نے اہل فرانس کے روشن میال طبقے کے فکروعمل کو متاثر کیا - ژید کا اثر اہل فرانس کی ہم‌عصر پیڑھی پر بہت ہرا پڑا اور اب بھی اسی اثر کی نشاندھی کی جاسکتی ھے ۔

انگلستان میں ھئیت پرستوں نے اتنی بےراہ روی اختیار نہیں کی جتنی کہ فرانس میں ۔ اس تحریک کے حامیوں میں والٹر پیٹر اور آسکروائلڈ کے نام قابل ذکر ھیں ۔ ان دونوں کے طرز تحریر میں خاص جاذبیت ہے ۔ پیٹر کی طبیعت کی نفاست کا یہ حال تھا کہ کپلنگ اور اسٹیونسن جیسے ادیب اسے اس‌لئے ناپسند تھے کہ ان‌کے طرز تحریر میں لطافت کی کمی تھی اور ان‌کے یہاں ایک قسم کی درشتی، سختی اور کھردراپن پایا جاتا تھا جو ادب میں بڑی کوتاھی ھے ۔ اس‌کا قول تھا کہ آرٹ کا جس میں ادب شامل ھے، کمال یہ ھے کہ وہ موسیقی بن جائے ۔ موسیقی ہر قسم کے آرٹ کا نصب‌العین ھونا چاھئے ، اس‌لئے کہ اس میں ھئیت اور موضوع کا فرق و امتیاز بالکل مٹ جاتا ھے اور وہ دونوں ایک دوسرے میں مکمل طور پر ضم ھوجاتے ھیں ۔ پیٹر فلوبیر کو اپنا روحانی پیشوا مانتا تھا ۔ اس نے اپنے خیالات اور طرز تحریر میں بہت کچھ اس‌کا تتبع کیا ۔

آسکروائلڈ کا خیال تھا کہ فن‌کار کا کوئی اخلاقی رجحان نہیں ھونا چاھئے ۔ اس‌کا ل ھے کہ « کوئی کتاب اخلاقی یا غیر اخلاقی نہیں ھوتی ۔ کتابیں یا تو اچھی لکھی ھوئی ی ہیں یا بری » اس پر جارج مور نے یہ اضافہ کیا کہ اگر کتابیں غیر اخلاقی ہوں تو ا ہے ۔ آسکروائلڈ نے « پکچر آف ڈورین گرے » میں لارڈ ہنری کی زبانی ایک خاتون نسبت کہلوایا ہے - « اس میں تو بدصورتی سے بھی بڑھ‌کر عیب ہے ۔ وہ نیک ہے »[1] یک جملے میں آسکروائلڈ کا حسن اور خیر کا نظریہ واضح ہوجاتا ہے جسکی مزید ی کی حاجت نہیں ۔ انسانی نیکی اور شرافت پر اس سے بڑھ‌کر طنز و تشنیع اور کیا تا ہے ؟

عمومی طور پر یہ کہا جاسکتا ھے کہ فرانسیسی ادب کے مقابلے میں انگریزی متوازن راہ اختیار کی ۔ جس طرح عام طور پر سیاسی اور معاشی زندگی میں

1 Why she is worse than ugly, she is good.

انگریزی مزاج نے انتہا پسندی سے احتراز کیا، اسی طرح ادب میں بھی اس نے اعتدال کا دامن اپنے ہاتھ سے نہیں چھوڑا۔ شکسپیئر کے یہاں ہمیں کسی قسم کی ادعا پسندی نہیں ملتی۔ فرانسیسی مفکر اور ادیب مونتین کے زیر اثر وہ اچھائی اور برائی دونوں کے پہلو پیش کردیتا ہے اور یہ بات وہ تماشا دیکھنے والوں پر چھوڑ دیتا ہے کہ وہ خود رائے قائم کریں۔ اس نے اپنے فکرو خیال کے لئے کوئی ایسی راہ متعین نہیں کی جس کی خوبی کی نسبت وہ دوسروں کو پیروی کرنے کی تلقین کرتا۔ اس کے برخلاف ملٹن اپنی «گم‌شدہ فردوس» (پیرے ڈائس لاسٹ) میں صاف صاف صحیح اور غلط اور خیر اور شر کے متعلق حکم لگاتا اور ان کے درمیان حد فاصل قائم کرتا ہے۔ اس پوری نظم میں خیروشر کا محاربہ بیان کیا گیا ہے۔ شیطان کا کیرکٹر ایسی آب و تاب سے پیش کیا ہے کہ پڑھنے والوں کو گمان ہونے لگتا ہے کہ کہیں وہی تو اس کا ہیرو نہیں۔

خیر و شر کی لڑائی ہم میں سے ہر ایک کی زندگی کا جُز ہے جسے ملٹن نے اپنی نظم میں بیان کیا ہے۔ وہ ادب جو زندگی میں اخلاق کی قدر و قیمت کو مانتا ہے اس سے چشم پوشی نہیں کرسکتا۔ انگریزی ادب کی روایات میں زندگی کے اخلاقی محرک کی خاص اہمیت رہی ہے۔ بنین کی «پلگرمس پراگرمس» میں مذہبی اور اخلاقی زندگی کی تصویر پیش کی گئی ہے۔ جانسن کی نظم اور نثر دونوں میں عقل اور صداقت کے مقاصد پیش نظر رہے۔ اس کا قول ہے۔ «جو شخص عقل کے مطابق فکر کرتا ہے اس کو فکر کا اخلاقی ہونا لازمی ہے»۔

انگریزی زبان کے سب بڑے ادیب بامقصد ادب کے قائل رہے ہیں۔ انہوں نے جمالیات کو اخلاقیات سے کبھی علیحدہ نہیں ہونے دیا۔ اس کا یہ مطلب نہیں کہ انہوں نے ادب کو وعظ و تلقین کا ذریعہ بنایا۔ ہاں، انہوں نے حسن آفرینی کے ساتھ اپنے پڑھنے والوں پر اچھا اثر ڈالنے کی کوشش کی اور بعض نے جو راہ اپنے فکر و عمل کے لئے متعین کی تھی اس کی جانب دوسروں کو بھی آنے کی دعوت دی۔ رومانی شاعروں پر ملٹن کا اچھا خاصہ اثر رہا۔ صنعتی انقلاب نے اہل یورپ کی زندگی کی کایا پلٹ دی تھی انگلستان اس انقلاب کا مرکز تھا۔ چنانچہ اس انقلاب نے جو مسائل پیش کئے ان کا عکس انگریزی ادب میں صاف دکھائی دیتا ہے۔ رومانی ادیبوں میں اسکاٹ اور بائرن کی شخصیت اٹھارویں صدی کے اواخر اور انیسویں صدی کے شروع میں انگلستان کی ذہنی زندگی

چھائی ہوئی تھیں ۔ اگرچہ ان دونوں کا ادبی مسلک ایک تھا لیکن سیاسی اصول میں انھیں اختلاف تھا ۔ انگلستان کے دوسرے رومانی ادیبوں نے رومانیت کو جرمنی اور فرانس کے ادیبوں کی طرح ایک تحریک کے طور پر نہیں چلایا ۔ جرمنی اور فرانس میں رومانیت ایک تحریک تھی اور وہ سب جو اس میں شریک تھے ذہنی طور پر ایک دوسرے سے بہت قریب تھے ۔ انگلستان میں ایسا نہیں تھا ۔ بعض رومانی ادیب اور شاعر سائنس اور ٹیکنالوجی کو بہ نظر استحسان دیکھتے تھے اور اس کے برخلاف بعض ان کے شدومد سے مخالف تھے ، اس لئے کہ انہیں اندیشہ تھا کہ ان کی وجہ سے وہ قدریں فنا ہوجائیں گی جو انہیں عزیز تھیں ۔

بلیک اور کیٹس سائنس اور ٹیکنالوجی کے بڑھتے ہوئے اثر کو شاعری کے لئے سم قاتل سمجھتے تھے ۔ بنجامن ہیڈن نے اپنی ڈائری میں ایک دعوت کا ذکر کیا ہے جس میں لیمب ، ورڈزورتھ اور کیٹس شریک تھے ۔ سائنس پر گفتگو ہورہی تھی ۔ اس ضمن میں کیٹس نے نیوٹن کے متعلق کہا کہ اس نے دھنش کی شاعرانہ کیفیت کو یہ کہہ کر فنا کردیا کہ اس میں سات رنگ ہیں جن میں روشنی کی شعاعیں منشور کے ذریعے منقسم ہوجاتی ہیں ۔ دعوت کے اختتام پر نیوٹن کا جام صحت یہ کہہ کر نوش کیا گیا ۔ «نیوٹن کو صحت نصیب ہو اور علم ریاضی کی الجھنوں میں اور اضافہ ہو جیو»[1] ۔

کیٹس نے اپنا زندگی اور فن کا نظریہ ان الفاظ میں بیان کیا ہے : «مجھے کسی چیز کا اتنا یقین نہیں جتنا کہ دل کی محبت اور اسکی برگزیدگی اور تخیل کی صداقت کا ۔ تخیل جسے حسن قرار دیتا ہے وہ ضرور ہے کہ صداقت ہو ، چاہے پہلے سے اس کا وجود ہو یا نہ ہو ۔ میرا یہی خیال دوسرے جذبات کے متعلق بھی ہے ۔ سب جذبات بلند درجہ رکھتے ہیں اور ان سے حسن کی تخلیق ہوتی ہے » ۔

کیٹس کو اس بات کا احساس نہ تھا کہ سائنس بھی جب اپنی بلندیوں پر پہنچتی ہے تو وہ بھی شاعری کی طرح وجدانی سرچشموں سے سیراب ہونے لگتی ہے ۔ موجودہ زمانے میں سائنس کے ماہروں میں آنسٹائن اور لارڈ ردرفورڈ کو مثال کے طور پر پیش کیا جاسکتا ہے جن کی تخیلی فکر بڑی دور رس ثابت ہوئی ۔ لارڈ ردرفورڈ نے اپنی ایٹمی تحقیقات

---

1 To Newton's health and confusion to Mathematics.

کے دوران میں ایک مرتبہ ایٹم کا ذکر کرتے ہوئے کہا تھا۔ « ایں - کیا ایٹم کا وجود نہیں۔ ان فقتوں کو تو میں اپنی آنکھوں سے دیکھ رہا ہوں » -

انگریزی زبان کے رومانی شاعروں میں بلیک، ورڈ-ورتھ، کولیرج اور کیٹس، سیکشپیئر کی جانب استفادے کے لئے رجوع ہوئے، اس لئے کہ وہ تخیل کا بادشاہ تھا۔ عام اور تجربہ اور حال اور ماضی کے واقعات تخیل کے ذریعے شاعر کی اندروتی زندگی کا جز بن جاتے ہیں- رومانی شاعروں کے نزدیک تخیل ذہن کا آزاد عمل ہے جس پر جذبہ اپنا رنگ چڑھاتا ہے۔ شکسپیئر کے نزدیک شاعر وہ ہے جسکی آنکھ سے جذب و کیف ٹپکے - یہ آنکھ زمین سے آسمان تک اور آسمان سے زمین تک نظر دوڑاتی ہے اور تخیل کےذریعے نامعلوم اشیاء کو صورت عطا کرتی ہے۔ اسی بات کو شیلی نے اس طرح کہا ہے کہ عالم کی حقیقت مادی ہے، لیکن تخیل اسکی قلب ماہیت کر دیتا ہے۔ اگرچہ جدید زمانے میں رومانیت کے خلاف سخت ردعمل نظر آتا ھے، بایں ہمہ یہ تسلیم کرنا چاہئے کہ حقیقت نگاری بھی تخیل کے بغیر اپنی تکمیل نہیں کر سکتی - تخیل کے بغیر ماضی حال سے اپنہ رشتہ نہیں جوڑ سکتا - یٹس اور ٹی- ایس- ایلیٹ دونوں ادبی روایات کے قدردان ہوتے ہوئے یہ بات مانتے ھیں کہ ادیب کو تخیل کی مدد سے قدروں کی باز آفرینی اور نئی قدروں کی تخلیق کرنی چاہیے کہ بغیر اسکے ادب اپنے عروج و کمال تک نہیں پہنچ سکتا۔

اُنیسویں اور بیسویں صدی کے انگریز ادیبوں میں آرنلڈ، ڈکس، تھیکرے، ایچ - جی - ویلس، آرنلڈبینٹ، جارج برنرڈشا، گالس وردی اور ٹی-ایس-ایلیٹ کے یہاں انسان دوستی کے مقاصد کو پیش کیا گیا ہے - ٹی-ایس-ایلیٹ نے نقاد کی حیثیت سے اس بات کی وضاحت کی ہے کہ ادب کی خوبی کا معیار ہئیت اور ادبیت ہیں، لیکن عظیم ادب کی تخلیق اس وقت تک ممکن نہیں جب تک کہ حسین ہیئت کے ساتھ اعلی مقصد اور بلند موضوع بھی نہ ہوں۔

صنعتی انقلاب کے بعد انگریزی ادب میں جو نئے رجحان پیدا ہوئے وہ رسکن، کارلائل اور ولیم مارس کے یہاں ملتے ہیں - انہیں سائنس اور ٹیکنالوجی کے اثر کا اندازہ تھا اور اس کے ساتھ وہ اپنی خودی یا انا کا قوی احساس رکھتے تھے - ان کا احساس و تاثر جدید ہوتے ہوئے بھی نئے زمانے کی نمائندگی نہ کرسکا، اس لئے کہ وہ از منۂ وسطیٰ کی یاد کو تازہ کرنا چاہتے تھے۔ ان کے یہاں نئی صنعتی سوسائٹی کے عکس کے بجائے

1 What, no such thing as atoms? Why, I can see the beggars.

صرف اس کارد عمل ملتا ھے - آرنلڈ بینٹ ، ایچ - جی - ویلس اور برنرڈشا کے یہاں نئی سوسائٹی کا عکس ہے اور اس کی اصلاح کے لئے رہبری ہی- انہیں اس کا پوری طرح احساس ہے کہ صنعتی انقلاب کے بعد انسانی فطرت میں تبدیلی واقع ہورہی ہے - سائنس اور ٹیکنالوجی نے فرد کا اپنے ماحول سے جو تعلق تھا اسے بدل ڈالا ہے - یہ تبدیلی اتنی حقیقی ہے کہ جدید انسان اپنے آپ کو ماضی کے انسانوں سے مختلف سمجھنے پر مجبور ہے - ڈی - ایچ - لارنس اور جیمس جائس نے مادی احوال کی حقیقت کو تسلیم کرتے ہوئے یہ بتایا کہ جدید انسان کی نفسی زندگی میں چاہے کتنی تبدیلی ہوجائے ، ادیب کا فرض ہے کہ ٹیکنالوجی کے فوائد کے باوجود یہ حقیقت واضح کرتا رہے کہ اس سے انسانی شعور بے حس ہورہا ہے - اسے اپنے تخیلی شعور سے دوسروں کے شعور کی گہرائی تک پہنچنا چاہئے - ہاپکنس کی شاعری میں ماضی اور حال کا عجیب و غریب امتزاج ملتا ہے - صنعتی تہذیب نے خدا کے وجود سے چشم پوشی اختیار کی تھی - ہاپکنس اپنی شاعری میں خدا کو مشین کے قریب لے آیا - اس کے نزدیک صنعتی دور کی ھماھمی میں بھی اسی کی جلوہ گری ہے -

یٹس روحانی قدروں میں پورا یقین رکھتا تھا ، اگرچہ ادعا پسندی سے بہت دور تھا - چاھے وہ مذہبی ھو یا روحانی - اس کے علامتی طرز بیان میں ندرت اور لطف ھے جو اس صدی کے کسی اور انگریزی زبان کے شاعر میں نہیں ملتا - اسی لئے بعض نقدونظر کے ماھروں کا خیال ھے کہ انگریزی زبان کا اس صدی کا وہ سب سے بڑا شاعر تھا - اس کے یہاں ھر قسم کے کیرکٹر ھیں - انقلابی ، سیاست کار ، میوزک ھال کے نچکئے اور طالبعلم - اس کی رمزنگاری کا انداز مالارمے اور پالوالیری کی رمزنگاری سے بالکل مختلف ھے - وہ خالص ادیب ھے اور اس کے ساتھ نیکی کی قوتوں کا حامی - صنعتی تہذیب کی وجہ سے انسانیت کی گراوٹ اس کی نظروں سے اوجھل نہیں رھی اور اس پر اس نے اپنے علامتی انداز میں تنقید کی

ھمارے زمانے میں ٹی - ایس - ایلیٹ اور آڈن کی شاعری میں صنعتی تہذیب کے مظاھر کا ذکر بار بار ملتا ھے - جیسے لندن کی سڑکیں ، گہرا کُہر جس میں دھوآں ملنے کے سبب سے دھند اور بڑھ گیا ھے ، تنگ اور تاریک مکان جن میں کہیں سے روشنی کی کرن کا گذر نہیں ، جہازوں کی گودیاں اور دریائے ٹیمس کا گدلا ، گاڑھا اور میلا پانی - الیٹ کی « ویسٹ لینڈ » اپنے ھم عصروں کی نامرادی اور مایوسی کی دستاویز ھے -

اس میں شاعر نے جدید تہذیب کے دیوالیہ پن کی تصویر کھینچی ہے جو انسانی زندگی کی اعلیٰ قدروں کی حریف نہ ہوسکی۔

نامرادی اور بیزاری کا احساس فرانسیسی زبان کے جدید ادب میں بھی ملتا ہے۔ کامو کے ناولوں میں مایوسی اس خیال پر مبنی ہے کہ دنیا انسان کی طرف سے بےپروا ہے۔ تاریخ میں کوئی مقصد نظر نہیں آتا۔ محبت کے آسرے جینے کی کوشش کی تو معلوم ہوا کہ وہ بھی فریب نظر ہے۔ خود زندگی میں کوئی معنی نہیں۔ اس میں قدم قدم پر نامعقولیت سے واسطہ پڑتا ہے۔ اس مایوسی کے باعث کامو کی تحریروں میں موت اور خودکشی کے خیالات کثرت سے ملتے ہیں۔ اسی مایوسی کے عالم میں اس نے اپنے آپ کو تاریخ کے عمل سے بےنیاز کرنے کی کوشش کی، گویا کہ وہ حقیقت کو دور سے تماشائی کی حیثیت سے دیکھنا چاہتا تھا، اسے چھونا چھیڑنا نہیں چاہتا تھا، اس لئے کہ نہ معلوم اس کے اندر سے کیا بلا نکل آئے۔ اگر زندگی میں کوئی ایسا مقصد ہو جسے قدر کا درجہ دے سکیں تو ایسی صورت میں شاید تاریخ بامعنی کہی جاسکے، ورنہ وہ ایک قسم کا اندھا دھند عمل ہے، جو بلا مقصد جاری ہے اور جس کی رفتار اور سمت کے تعین میں انسانی ارادے کو دخل نہیں۔ میر تقی میرؔ نے اسی خیال کو اپنے اس شعر میں بڑی خوبی سے ادا کیا ہے:

ناحق ہم مجبوروں پر یہ تہمت ہے مختاری کی
چاہے ہیں سو آپ کرے ہیں ہم کو عبث بدنام کیا

کامو نے یہ کوشش کی کہ آزادی اور انصاف دونوں کی حدود معلوم کرے اور اور جہاں تک ممکن ہو ان دونوں کے امتزاج سے ان کے قابل قدر اجزا کا تحفظ کرے۔ لیکن اسے ایسا کرنے میں کامیابی نہیں ہوئی۔ مطلق آزادی، عدل و انصاف کا منہ چڑاتی ہے اور مطلق عدل، آزادی کو بےحقیقت گرداتا ہے۔

سارتر نے جو فرانس میں وجودیت (اکنرسٹن شلازم) کی تحریک کا قائد ہے، اپنے ناولوں اور دوسری تصانیف میں جدید انسان کی زندگی کی المناکی طرح طرح سے بیان کی ہے۔ اسے چاروں طرف زندگی کےجو مظاہر دکھائی دیتے ہیں وہ رنج اور غم سے بھرپور اور مہمل اور لایعنی ہیں۔ موت کا منظر بھی اس کی نظروں سے کبھی اوجھل نہیں ہوتا جو زندگی کے مہمل پن اور اس کی المناکی کو اور زیادہ نمایاں کردیتا ہے۔ اس کے ناولوں میں یہ بات

صاف طور پر محسوس ہوتی ہے کہ دنیا کسی عقلی نظام کے ماتحت نہیں چل رہی ہے۔ سارتر کسی ایسے اخلاقی قانون کو بھی نہیں مانتا جو عالمگیر ہو۔ نیٹشے اور آندرے ژید کی طرح اس کا خیال ہے کہ انسان خود تمام قدروں کا خالق ہے جو اضافی ہیں۔

سارتر کے برخلاف فرانس کا دوسرا وجودی ادیب مارسل، ذات باری اور اخلاق کی ضرورت کو مانتا ہے۔ اس کے نزدیک ادب انسان اور مافوق الفطرت کے درمیان مکالمہ ہے۔ انسان کو حقیقی آزادی اس وقت ملتی ہے جب وہ اپنے سے زیادہ بلند ہستی یعنی ذات باری سے لو لگاتا ہے۔ یہ بھی اس کی آزادی کا طرۂ امتیاز ہے کہ انسان خدا کی عقیدت کو اپنے لئے انتخاب کرتا ہے، جس کے بغیر عمل کی دنیا افراتفری میں مبتلا رہتی ہے، چاہے وہ انفرادی عمل ہو یا اجتماعی عمل۔ جس طرح سارتر نے جرمن فلسفی ہائی ڈگر کا اثر قبول کیا، اسی طرح مارسل نے پاسکال اور کیرکے گارد اور جدید فرانسیسی مفکروں میں لاویل کے خیالات سے فیض حاصل کیا، اسی لئے اس کی وجودیت میں مذہبی باطنیت کا رنگ جھلکتا ہے۔

اگر عالمی ادب کی تاریخ پر نظر ڈالی جائے تو قدیم زمانے سے ادب کے پیش نظر ہمیشہ کوئی نہ کوئی مقصد ضرور رہا ہے۔ قدیم مصری، بابلی اور چینی ادب مقصدی ہیں۔ رامائن، مہابھارت، انجیل اور قرآن نے انسانوں کی ہدایت اور رہبری کے مقصد کو پورا کیا۔ تاریخ ادب میں سب سے پہلے افلاطون نے ایسے ادب کی مذمت کی جو بے مقصد ہو یا جو بداخلاقی کی ترویج کا ذریعہ ہو۔ اس کے نزدیک شاعری ایک قسم کا جال ہے جس میں انسان پھنس جاتا ہے۔ یہ بڑا زبردست فریب نظر ہے جس سے بچنا چاہئے۔ وہ دریافت کرتا ہے کہ ہومر نے دنیا کو کیا دیا؟ شہروں کے لئے جو دستور بنائے گئے ان کے بنانے میں اس کے کلام سے کیا مدد ملی اور عملی زندگی کے مختلف شعبوں میں اس کی شاعری سے کیا فائدہ پہنچا۔ افلاطون جذبات کو عقل کے تابع کرنا چاہتا تھا بلکہ کہنا چاہئے کہ وہ انھیں بالکل فنا کردینے کا خواہش مند تھا۔ شاعری پر اسے یہ اعتراض تھا کہ وہ اصلیت سے عاری ہوتی ہے اور اخلاقی قدروں کو اس سے نقصان پہنچتا ہے۔ چونکہ شاعری میں جذبات کی شدت اور جوش کو ظاہر کیا جاتا ہے جو عقل کے خلاف ہوتے ہیں، اس لئے افلاطون نے شاعروں کو اپنی عینی ریاست سے جلا وطن کرنے کی سفارش کی۔ وہ شاعروں کو بے مصرف سمجھتا تھا جن کی ذات سے اچھی زندگی بسر کرنے والوں

کو خطرہ تھا ۔ شاعر نہ تو خود نیک اور پاکباز زندگی بسر کرتے ہیں اور نہ وہ دوسروں کو ایسا کرنے کی تلقین کرتے ہیں ۔ افلاطون کا خیال تھا کہ صرف اس شاعری کی اجازت ہونی چاہئیے ، جو دیوتاؤں کی حمد و ثنا کے لئے ہو یا جس میں نیک لوگوں کی تعریف و توصیف کی گئی ہو جو مرچکے ہیں اور جن کے نیک کاموں کی یاد لوگوں کے دلوں میں محفوظ ہے ۔ اس نے سفارش کی کہ اشعار کا انتخاب ایسے لوگوں کے سپرد کرنا چاہئیے جو نیک ہوں اور جن کی عمر ۵۰ سال سے متجاوز ہوچکی ہو تاکہ ان پر جذبات کا غلبہ نہ ہوسکے ۔ یہ درست ہے کہ افلاطون نے اپنی عینی ریاست سے شاعروں کو نکال دینے کا مشورہ دیا تھا لیکن وہ ایک شاعر کا بال بیکا نہ کرسکا اور وہ شاعر خود افلاطون کی ذات تھی۔ اس میں کوئی شبہ نہیں کہ کسی ادیب نے نثر میں ایسی بلند پائے کی شاعری نہیں کی جیسی کہ خود افلاطون نے کی ۔

مسیحیت اور اسلام نے افلاطون کے نقطۂ نظر کی بڑی حد تک تائید کی ۔ اسلام میں شعر و شاعری کا جواز ہے لیکن حدود کے اندر - آنحضرت نے امراءالقیس کی نسبت فرمایا تھا کہ جس طرح اس دنیا میں وہ شاعروں کا سردار ہے اسی طرح دوزخ میں بھی وہ ان کی سرداری کرے گا ۔ حضور نے یہ اس لئے فرمایا تھا کہ امراءالقیس کے یہاں مبالغہ اورغلط بیانی کے علاوہ فحش نگاری کثرت سے ہے - اس نے اپنی محبوبہ عنیزہ کے ساتھ اپنے ناجائز تعلقات کو مزے لے لے کے بیان کیا ھے جس سے جاھلیت کے عرب لطف اندوز ھوتے تھے - امراءالقیس کے کلام کا رنگ و آب شاعری انھیں بدعملی پر اکساتا تھا ۔

از منۂ وسطیٰ میں ادب بامقصد رہا اور اسے زیادہ تر مذہبی اور اخلاقی مقاصد کو فروغ دینے کے لئے استعمال کیا گیا ۔ نشاۃ ثانیہ کے بعد انسان دوستی نے بھی اخلاق کے اصول سے اپنے آپ کو بےتعلق نہیں کیا - یہ بات بھی تسلیم کی گئی کہ آزادی ایک طرف تو خارجی احوال کے جبری دباؤ کو توڑتی ھے اور دوسری طرف اندرونی اخلاقی قانون کی پابندی کراتی ھے ۔ انسان دوستی کے حامیوں نے زندگی میں نظم و ضبط کے اصول کو سراہا جن کے بغیر زندگی انتشار میں مبتلا رہے گی جس کے باعث اس کے امکانات اندر ھی اندر گھٹ کر رہ جائیں گے ۔ صنعتی انقلاب کے بعد مذہبی اور اخلاقی بندھنوں کے ڈھیلے پڑ جانے کے بعد بعض ادیبوں نے آزادی کے اصول

کا یہ مطلب سمجھا کہ چاہیے وہ اخلاقی بےراہ روی کی تلقین کریں یا فحش اور ابتذال کا ڈنکا پیٹیں، کسی کو ان پر احتساب کرنے کا حق نہیں ۔

ادبی احتساب موجودہ زمانے میں صرف روس اور اسپین میں رائج ہے ۔ بعض دفعہ جمہوری ملک بھی احتساب پر عمل کرتے ہیں ۔ مثلاً ڈی ۔ ایچ ۔ لارنس کے « ناول لیڈی چیٹرلیز لوور » کی اشاعت انگلستان میں ممنوع قرار دی گئی اس لئے کہ اس میں ان قدروں کی بیخ کنی کی گئی تھی جو اہل انگلستان کو عزیز ہیں ۔ اسی طرح ڈاکٹر زھوواگو کی اشاعت روس میں ممنوع ہے - اس ناول کا گرشتہ پچاس سال کے بڑے ناولوں میں شمار ہونا چاہئیے ۔ اس کے شروع میں اچٹتے ہوئے تاثرات پیش کئے گئے ہیں جنھیں ناول نگار نے بیان کی وحدت میں پرونے کی کوشش کی ہے لیکن وہ مبہم طور پر مربوط ہوسکے ہیں ۔ اس کے بعد جو باتیں ہیں ان میں اشتمالیت (کمیونزم) کو حق بجانب ٹھہراتے ہوئے کہیں کہیں اس پر چھینٹے پھینکے ہیں جو روس کی موجودہ حکومت کو ناگوار گذرے ۔ اس ناول کو پڑھتے وقت یہ احساس ہوتا ہے کہ ڈاکٹر زھواگو اور ہیروان لیورا ساری کہانی کو بوجھ کو اپنے اوپر اٹھائے ہوئے ہیں ۔ کوئی دوسرے ضمنی کیرکٹر ان کے اس بوجھ کو ہلکا کرنے کے لئے نہیں ہیں ۔ پرانی سوسائٹی کی عمارت مسمار ہو رہی ہے اور اس کی جگہ نئی عمارت بن رہی ہے لیکن بڑی پراگندگی اور انتشار کی حالت میں، قدرتی طور پر نہیں ۔ یہ بات بھی روس کی ادبی دفتر شاہی کو ناگوار ہوئی لیکن پاسترناک آخر تک اس سے مرعوب نہیں ہوا ۔ اس نے اس ابدی صداقت کا بہ بانگ دہل اعلان کردیا کہ جس طرح زندگی کے لئے سانس ضروری ہے اسی طرح انسان کی تخلیقی صلاحیت کے لئے آزادی کی ضرورت ہے ۔

ادب کے متعلق دو ہزار سال قبل افلاطون نے جو خیالات پیش کئے تھے انہیں کو روسی ادیب ٹالسٹائے نے انیسویں صدی کے آخری زمانے میں پیش کیا - ٹالسٹائے کی رائے سے اختلاف کیا جاسکتا ہے لیکن اس کے اخلاص میں کسی شک و شبہ کی گنجائش نہیں ۔ وہ کہتا ہے کہ ادب اور فن کو جمالیاتی معیار سے پرکھنا غلط ہے ۔ اس کے متعلق تو اسی طرح سے رائے قائم کرنی چاہئے جس طرح ہم غذا کے متعلق اپنی رائے قائم کرتے ہیں کہ اس سے ہماری صحت پر کیا اثر پڑے گا ۔ فن کار میں دوسروں کو متاثر کرنے کی غیر معمولی صلاحیت ہوتی ہے ۔ اگر فن کو اچھے مقاصد کے لئے استعمال نہ

کیا گیا تو اس سے پوری سوسائٹی کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہے ۔ فن کی قدر و قیمت کا معیار یہ ہونا چاہئے کہ اس سے کس قسم کے جذبات پیدا ہوں گے ، جس کا فیصلہ اخلاقی اصول کی روشنی میں کیا جاسکتا ہے ۔ ٹالسٹائے کے خیال میں نشاۃ ثانیہ کے بعد سے لوگوں کی عقیدت کمزور ہوگئی ہے ۔ ادب اور فن میں بجائے اخلاق کے جمالیاتی معیار فیصلہ کرنے لگے ہیں ۔ سوسائٹی کی طبقہ واری تقسیم نے ادب اور فن کو بھی دو حصوں میں تقسیم کردیا ہے ، ایک وہ جو اعلیٰ طبقے کے لئے ہے اور دوسرا وہ جو عوام کے لئے ہے ۔ یہ تقسیم غیر فطری اور غلط ہے ۔ مالارمے اور دوسرے فرانسیسی ادیبوں کی جنسی کج روئی کی تہ میں بھی جمالیاتی اصول کام کرتے تھے ۔ اچھا آرٹ امیر غریب سب کے لئے مفید ہے ۔ عالمگیر آرٹ کے محرک مذہبی اور اخلاقی ہوتے ہیں اور اس میں سارے انسانوں کو ایک نظر سے دیکھا جاتا ہے ۔ وہ فحش اور ابتذال کو ، جنہیں چاہے کتنے ہی فنی آب و رنگ میں سموکر پیش کیا گیا ہو ، کبھی بھی گوارا نہیں کرسکتا ۔

ٹالسٹائے نے بتایا کہ اہل یونان کے یہاں جمالیاتی احساس کی بڑی اہمیت تھی لیکن مسیحی تہذیب میں اخوت اور مساوات کے مقاصد نہ صرف تمدنی زندگی کا مقصد ہیں بلکہ ادب اور فن کا بھی مقصد ہیں ۔ اس میں وہی آرٹ اچھا کہا جاسکتا ہے جس میں انسان اور خدا کے تعلق کو پیش کیا گیا ہو اور اپنے پڑوسی کے ساتھ حسن سلوک کے اخلاقی اصول کو نمایاں کیا گیا ہو ۔ ٹالسٹائے نے پڑوسی کے لفظ کو بڑے وسیع معنوں میں استعمال کیا ہے ۔ اس نے اچھے ادب کے نمونوں کی جو مثالیں دی ہیں ان میں وکٹر ھیوگو کا ناول « مصیبت زدہ» (Les Miserables) ، ڈکنس کے ناول « کرسمس کی کتابیں » (Christmas Books) اور « دو شہروں کی کہانی» (A Tale of Two Cities) « ڈیوڈ کا پرفیلڈ » اور « پک وک » ، سروانٹیس کا « ڈان کیوکزاٹ » ، وستاوسکی کی تمام تصانیف ، گوگول اور پشکن کے افسانے اور کہانیاں مولئیر کے ڈرامے اور خود اپنا ڈراما « اندھیرے کی قوت » (The Power of Darkness) شامل ہیں ۔

ٹالسٹائے کا خیال ہے کہ ادب اور فن کا مقصد یہ نہیں کہ وہ حسن کا پر اسرار تصور پیش کریں اور نہ یہ ہے کہ انہیں انسانوں کی فالتو توانائی کے اظہار کا ایک وسیلہ خیال کیا جائے ، جیسا کہ نفسیات کے بعض ماہروں کا خیال ہے ۔ آرٹ کا مقصد فرد اور انسانیت کی اخلاقی ترقی ہے جس کے لئے فنکار کو اپنی ساری صلاحیتیں صرف

کرنی چاہئیں ۔ اسکے نزدیک اصل آرٹ وہ ہے جس میں تمام انسانوں سے محبت کرنے کی دعوت ہو ۔ ٹالسٹائے آرٹ کو مسرت کا ذریعہ نہیں مانتا ۔ وہ شیکسپیئر اور واگنر کے آرٹ کو اعلیٰ پائے کا نہیں سمجھتا اس لئے کہ ان استادوں نے کسی مقصد کی نشاندھی نہیں کی ۔ موجودہ زمانے کے ادیبوں میں ایچ ۔ جی ویلس اور برنرڈشا کا بھی شیکسپیئر کی نسبت یہی خیال تھا ۔

ادب اور آرٹ کے نقادوں میں ایسی انتہاپسندی ملتی ہے کہ بعض نے ٹالسٹائے کے آرٹ اور خیالات کو بالکل رد کردیا اور بعض نے اس کو بہت کچھ سراہا ۔ اس سے کوئی انکار نہیں کرسکتا کہ بالزاک کے بعد ٹالسٹائے یورپ کا سب سے بڑا حقیقت نگار ادیب گزرا ہے اس نے « جنگ اور امن » (War and Peace) اور « اناکرے نینا » میں روس کی معاشری زندگی جیتی جاگتی شکل میں محفوظ کردی ۔ اس کے ناولوں میں ہر طبقے کے اشخاص ملتے ہیں اور ان سبھوں کی اہمیت پوری طرح واضح ہوتی ہے ۔ ان ناولوں سے روس کے باشندوں کی زندگی جس طرح آنکھوں کے سامنے آجاتی ہے ویسی اس زمانے کی کسی تاریخ سے نہیں آتی ۔ اسکی ہر تحریر سے کوئی نہ کوئی نتیجہ نکلتا ہے ۔ بعد میں کمیونسٹ ادیبوں نے اس ادبی مسلک کو اور ترقی دی ۔ ان میں گورکی کا نام خاص طور پر ذکر کے قابل ہے ۔ کمیونسٹ ادیبوں کے یہاں حقیقت نگاری کا مقصد اپنی تحریک کی نشرواشاعت قرار پایا جس کی طرف سے کوئی کمیونسٹ ادیب آنکھ بند نہیں کرسکتا ، اور اگر کرے تو اس کا وہی حشر ہوگا جو پاسترناک کا ہوا ۔

جدید تہذیب کی یہ خصوصیت ہے کہ اس میں فطرت پر انسانی فطرت غلبہ حاصل کرتی جارہی ہے ۔ یہ صحیح نہیں کہ سائنس اور ٹیکنالوجی کی نئی نئی دریافتوں سے انسان کی روحانی اور تخیلی زندگی ختم ہوجائے گی ۔ یہ ضرور ہے کہ یہ ایسے عالم کا تصور پیش کرتی ہیں جس میں کوئی چیز بھی ایسی باقی نہیں رہے گی جو ٹھوس اور پائدار ہو اور جسے زندگی میں مرکز حوالہ قرار دیا جاسکے ۔ یہ بحث مایوسی کی لے پر ختم ہوتی ہے ۔ ادب کبھی بھی مایوسی کا پیغام نہیں رہا ۔ سائنس اور ٹیکنالوجی کی دریافتوں کے انسانی اور اخلاقی مضمرات سے سچا ادیب اور فن کار کبھی غافل نہیں رہ سکتا ۔ اس زمانے کے ادیب اور فن کار کا فرض ہے کہ وہ جدید سائنس کی روح کو جذب کرے اور اسے اپنے تخیل اور جذبے کا جز بنائے ۔ اس طرح وہ حقیقت میں گہرائی پیدا کردے گا اور اس کے دل میں فطرت کی وسعتوں کی سمائی ہوجائے گی ۔ اس طرح اسے اس بات کا بھی احساس ہوگا کہ

یقین اور صداقت سے زیادہ پُراسرار شے کوئی نہیں - اسی سبب وہ اسکے لئے جاذب نظر ہے -

ادبی قدروں کا قطعی تعین تو کبھی نہیں ہوسکتا - فطرت کے ساتھ انسان کی باہمی آویزش سے خود حقیقت کی حدود ہمیشہ بدلتی رہی ہیں - مطلق حقیقت تک ہماری رسائی کبھی نہیں ہوسکتی، نہ علم و عمل کی دنیا میں اور نہ تخیل اور جذبے کی دنیا میں - علم و عمل کی طرح جذبے کی دنیا میں بھی اندرونی کشمکش کی ہر منزل پر حقیقت کے نئے رُخ ظاہر ہوتے رہتے ہیں جو الجھاؤ کے لبادے میں لپٹے ہوئے ہوتے ہیں - یہ الجھاؤ حقیقت کو مالامال کرتے ہیں - دراصل ادیب اپنے تجربے کی پیچیدگی سے کبھی نہیں گھبراتا بلکہ وہ اس کا خیر مقدم کرتا ہے - جدید تہذیب کا یہ اقتضا ہے کہ اس میں وہی آرٹ پھلے پھولے اور ترقی کرے جو حقیقت میں گہرائی پیدا کرتا ہو - ادیب کا فرض ہے کہ مکمل انسان کی عکاسی کرے نہ کہ اس کے کسی ایک جز کی - اس کی تخلیقی آزادی خارجیت اور داخلیت، شعور اور تحت شعور، مسرت اور افادیت سب کو اپنے اندر سمیٹ لیتی ہے - وہ حقیقت اور صداقت کا پرستار ہے جس کا یہ اقتضا ہے کہ انسانی تہذیب کو حیوانی عناصر سے جہاں تک ممکن ہو پاک کرنے کی کوشش کرے اور انسان کو روحانی بلندی تک پہنچائے - اسی لئے ادیب اور فن کار کا چاہے کچھ بھی موضوع ہو وہ اپنے آپ کو اخلاق کی ہمہ گیری سے کبھی بے نیاز نہیں کرسکتا، لیکن اس طور پر کہ وہ اپنی تخلیقی آزادی کو برقرار رکھے - تخلیقی آزادی کی حدبندی کسی ایک مقررہ اصول کے مطابق ہر زمانے اور ہر ملک کے لئے نہیں کی جاسکتی - یہ ضرور ہے کہ اس کی بعض خصوصیات ایسی ہیں جنھیں انسانی روح یا ضمیر ہمیشہ محسوس کرتا رہا ہے اور کرتا رہے گا -

ادب اور فن کی تخلیق کبھی فرسودہ نہیں ہوتی - یوری پیڈ کے ڈراموں میں آج بھی تازگی محسوس ہوتی ہے، حالانکہ ارسطو کی « حیاتیات » کو آج کوئی نہیں پڑھتا - شیکسپیئر کا ہیملٹ آج بھی ہمارے جذبات کو برانگیختہ کرتا ہے، حالانکہ بیکن کی « منطق » کو کوئی خاطر میں نہیں لاتا - یہ اس لئے ہے کہ ادب اور فن کا موضوع زندگی کے بنیادی مسائل ہوتے ہیں جو بدلنے پر بھی بالکل نہیں بدلتے - ہر زمانے کا ادب ہماری بصیرت میں گہرائی پیدا کرتا ہے - اس میں تعقل، تخیل اور جذبہ سب سموئے ہوتے ہیں - اس کا اظہار کبھی عینی شکل میں ہوتا ہے اور کبھی حقیقی شکل میں - دونوں حالتوں میں اس میں انسانی

تقدیر کی عکاسی ہوتی ہے جس کی خصوصیت آزادی ہے ۔خیال کے اظہار کی آزادی روحانی زندگی کا سب سے بڑا عطیہ ہے ۔

ادیب اور فن‌کار کو چاہئیے کہ اس کا موضوع خارجی حقیقت سے تعلق رکھتا ہو یا داخلی سے، وہ ہمیں اس کا براہ راست جلوہ دکھادے اور ہمیں ایسا محسوس ہو کہ جیسے وہ پردہ جو فطرت اور ہماری روح کے درمیان پڑا ہوا تھا اچانک طور پر اُٹھ گیا اور ہماری بصیرت میں پہلے کے بہ نسبت اضافہ ہوگیا ۔ جو باتیں ہم پہلے نہیں سمجھتے تھے، اب سمجھنے لگے اور جن چیزوں کو پہلے محسوس نہیں کرتے تھے انہیں محسوس کرنے لگے ۔ اعلیٰ درجے کے ادیب اور فن‌کار کے یہاں جس طرح اندرونی اور خارجی عناصر کا امتزاج ہوتا ہے، اسی طرح اس کے یہاں ہئیت اور موضوع اور ذوق جمال اور صداقت کی دوئی باقی نہیں رہتی ۔ وہ حسن آفرینی کے ساتھ ساتھ قدروں کی تخلیق بھی کرتا ہے ۔ آج ادیبوں اور فن‌کاروں کا یہ کام ہے کہ وہ زندگی کے کھوئے ہوئے توازن کو پھر سے قائم کریں اور اسکی بےوقاری کو دور کریں ۔ اگر ادیب کے دل میں انسانوں کے ساتھ سچی ہمدردی اور دلسوزی ہے تو وہ انہیں صحیح راستہ دکھا سکتا ہے اور ان کی روح کی بیماریوں کا علاج بھی تجویز کرسکتا ہے ۔ ظاہر ہے کہ وہ یہ‌کام واعظانہ انداز میں نہیں سرانجام دے سکتا ۔ اس مقصد کو حاصل کرنے کے لئے وہ اپنے فن کی دل ربائی سے لوگوں کو اپنی طرف مائل کرےگا اور تاثیر کا جادو جگائےگا ۔ مسرت کے ساتھ ایسی اثر پذیری جو زندگی میں بہتری پیدا کرنےوالی ہو، ادب کے مقصد کو پورا کرتی ہے ۔ اس سے خودشناسی کے جوہر نکھرتے ہیں جو خود زندگی کا مقصود و منتہا ہے ۔ لیکن یہ خودشناسی غیر خود کی معرفت کے بغیر ممکن نہیں ۔ ادب جس طرح اپنے آپ کو انفرادیت کے ساتھ وابستہ نہیں کرسکتا ، اسی طرح اجتماعیت کی کوئی شکل چاہے وہ قوم ہو، نسل ہو، وطن ہو، اس کے روحانی عمل کو مقید نہیں کرسکتی ۔ ادب کا یہ فرض ہے کہ وہ زندگی کی ہر شان کا جلوہ دیکھے اور اسکے ہر رنگ میں بہار کا اثبات کرے ۔ بقول غالب:

ہے رنگ لالہ و گل و نسریں جدا جدا
ہر رنگ میں بہار کا اثبات چاہئیے

اقبال کا تصور عشق

از

ڈاکٹر غلام عمر خاں، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد

اقبال کا نصب‌العینی انسان تاریخ عالم کی عظیم‌الشان شخصیتوں کے مقابلے میں دو گونہ امتیاز و حیثیت کا حامل ہے ۔ ایک حیثیت میں وہ صاحب خودی ہے ، اور عالم آب و گل کا تسخیر کرنے‌والا اور فاتح ہے ۔ دوسری میں وہ صاحب عشق ہے ، جہاں وہ محض فاتح عالم نہیں ، بلکہ عالم کے لئے باعث رحمت ہونے کا فریضہ بھی اس کو سونپا گیا ہے ۔

آئندہ سطور میں یہ بتانے کی کوشش کی گئی ہے کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے شخصیت انسانی میں عشق کا کیا مقام ہے ، عشق کا معروض کیا ہے ، اس تک رسائی کا طریق عمل کیا ہے ، اور اس طرح شخصیت انسانی کے نقطۂ نظر سے عشق کی تخلیقی‌قدر کیا ہے ۔

خلش و اضطراب کا عالمگیر ظہور :

اقبال کے نزدیک حقیقت کاملہ (Ultimate Reality) ایک خودی مطلق ہے اور یہ خودی مطلق سرچشمہ ہے کمتر اور اعلیٰ درجہ کی ان تمام خودیوں کا ، جن کے مجموعے سے کائنات عبارت ہے ؛ پھر کائنات کے ہر مظہر میں ایک خلش و اضطراب کارفرما نظر آتا ہے ؛ مادے کے بےجان ذرات میں یہ میکانکی حرکت ہے ، تو فضائے بسیط میں سیاروں کی گردش ؛ ایک کلی میں یہی خلش چٹک کر پھول بن جانے کی صورت میں ظاہر ہوتی ہے ، تو ایک جرثومے میں اپنے جیسے کچھ اور جرثوموں کی تخلیق کرجانے کی جبلت کی شکل میں ؛ یہی خلش و اضطراب بالآخر انسان کی ہستی میں پہنچ کر ایک نہایت ہی پیچیدہ اور وسیع جدوجہد کی صورت اختیار کرلیتا ہے ۔

اضطراب مسلسل کے اس عالمگیر ظہور (Phenomenon) میں کیا اصول مضمر ہے جس سے اس دوامی اضطراب کی تعبیر کی جاسکتی ہے ۔ وہ کون‌سا عالمگیر قانون‌ہے جو مظاہر فطرت پر حکمرانی کررہا ہے ۔ اقبال کے نزدیک یہ عالمگیر قانون جذبۂ عشق‌ہے،

جس کے تصرف سے ہر شے اپنے مبدا، اپنی اصل کی طرف عود کرنے کے لئے بےتاب ہے - یہی بےتابی ہے جو فطرت کے ہر مظہر میں ایک خلش، ایک سوز، ایک بےچینی، ایک جستجو اور ایک آرزو بن کر اس میں حرکت و ہیجان پیدا کئے ہوئے ہے - ایک مفکر کی ذہنی کشمکش سے لےکر ایک ادنیٰ جرثومے کی کشمکش حیات تک، سارے مظاہر میں ایک ہی بنیادی جذبہ غیرشعوری طور پر کام کررہا ہے - پھر خودیوں اور اضافی خودیوں (Sub-egos) کی اس کائنات میں مدارج ارتقا کے ساتھ ساتھ یہ جذبہ بھی اپنے اظہار کے لئے نئے نئے روپ اختیار کرتا جاتا ہے - مادہ کے جوہر میں وہ صرف ایک میکانکی حرکت ہے، تو ایک دانے کے اُبھرنے کے عمل میں جوش نمو بن کر ظاہر ہوتا ہے - حیوانات کی دنیا میں وہ تحفظ ذات اور تولید مثل نوعی (Reproduction) کی جبلت ہے، تو انسان کی صورت میں اسی جذبۂ حیات کی فراوانی اپنی فعلیت کے لئے لاانتہا اور نامعلوم سطحیں دریافت کرتی جاتی ہے - ان اشعار میں اقبال نے فطرت کے اسی عالمگیر اصول پر روشنی ڈالی ہے :

جہاں یک نغمہ راز آرزوئے   بم و زیرش ز تار آرزوئے
بہ چشمم ہرچہ ہست و بود باشد   دمے از روزگار آرزوئے

بہ برگ لالہ رنگ آمیزی عشق   بجان ما بلا انگیزی عشق
اگر ایں خاکداں را در شگافی   درونش بنگری خونریزی عشق

انسان کی ہستی میں اسی بنیادی جذبے کا جوش ایک بے حرف و صوت (Inarticulate) خلش، ایک نامعلوم جستجو، ایک آرزوے محض کی شکل میں کارفرما ہے -

دریں گلشن پریشاں مثل بویم   نمی دانم چہ می خواہم چہ جویم
برآید آرزو یا برنیاید   شہید سوز و ساز آرزویم

جذبۂ عشق، حیات کی تمام متنوع اور متضاد جد و جہد کا سر چشمہ ہے - اسی کا سوز کہیں مختلف قوتوں کے درمیان کشش و انجذاب کی صورت میں رونما ہوتا ہے، اور کہیں دفع و تصادم کی صورت میں - سوز عشق خودی کی ہر اکائی میں نمود اور نشوونما کا جذبہ بن کر کام کر رہا ہے، اور اسی سوز کی قوت سے خودی کی مختلف اکائیاں ایک دوسرے سے متصادم ہوتی ہیں - عشق ہی صیاد ہے اور عشق ہی صید بھی ہے - شکرے کا

کبوتر پر جھپٹنا بھی اسی کے سوز کا کرشمہ ہے ، کبوتر کی تحفظ ذات کے لیے جدوجہد بھی اسی کی بدولت ہے - عشق ہی شعلہ ہے اور عشق ہی جل کر خاکستر ہوجانے والا خس و خاشاک - اہل دانش کی مساعی کا سرچشمہ بھی اسی جذبے کا سوز ہے ، اور اہل دین کی جذب و مستی کا منبع بھی -

عشق ہم خاکستر و ہم اخگر است　　کار او از دین و دانش برتر است

غرض وہ ایک صیاد ہے جس کی زد میں ساری کائنات ہے ، کائنات کے اسٹیج پر جو عظیم الشان ڈراما کھیلا جارہا ہے وہ فی الحقیقت کٹ پتلیوں کا تماشا ہے ، جس کے پیچھے ایک تماشاگر بیٹھا ، تاروں کی جنبش سے ، سب کو نچا رہا ہے - بساط کائنات پر ہم سب مہروں کی حیثیت رکھتے ہیں اور وہ اس بساط کا شاطر ہے -

عشق شاطر ما بدستش مہرہ ایم

جذبہ عشق کی ماہیت ، اصل کی طرف عود کرنے کا میلان :

عشق ہی حقیقت حیات ہے اور عشق ہی کائنات کا دل - ہر مظہر فطرت کا عین (Nomenon) اسی عشق کی ایک چنگاری ہے - یہ عین یا حقیقت حیات ، ایک تڑپتی ، مچلتی اور دھڑکتی ہوئی پرسوز شے ہے ، اور اقبال کے نزدیک اس بنیادی تڑپ اور اضطراب کی غایت اپنی اصل کی طرف عود کرنے کا میلان ہے - ہر موجود حقیقتاً «نے» کے نغمے کی طرح صرف ایک شکایت ہے نیستاں سے جدا کردئے جانے کی ، اپنے مبداء مطلق سے دور کردیے جانے کی ؛ یا یوں کہیئے کہ موجود نام ہے وجود مطلق یا اپنے مبدا کا تقرب دوبارہ حاصل کرنے کی آرزو کا ، حقیقت مطلق کے عشق کا - رومی کی مثنوی کا آغاز عشق کے اسی عالمگیر ظہور کی اس حسین تشریح سے ہوتا ہے :

بشنو از نے چوں حکایت می کند　　و ز جدائی‌ها شکایت می کند
کز نیستاں تا مرا ببریدہ اند　　از نفیرم مرد و زن نالیدہ اند
سینہ خواہم شرحہ شرحہ از فراق　　تا بگویم شرح درد و اشتیاق
ہر کسے کو دور ماند از اصل خویش　　باز جوید روزگار وصل خویش
من بہ ہر جمعیتے نالاں شدم　　جفت خوش حالان و بد حالاں شدم
ہر کسے از ظن خود شد یار من　　و ز درون من نہ جست اسرار من
سر من از نالۂ من دور نیست　　لیک چشم و گوش را آں نور نیست

تن ز جاں و جاں ز تن مستور نیست ‌ ‌ ‌ لیک کس را دید جاں دستور نیست
دو دہاں داریم گویا ہمچو نے ‌ ‌ ‌ یک دہاں پنہانست در لبہاے وے
یک دہاں نالاں شدہ سوے شما ‌ ‌ ‌ ہاے و ہوے در فگندہ در سما
لیک داند ہر کہ او را منظر است ‌ ‌ ‌ کایں فغاں و ایں سرے ہم زاں سرست[1]

خودیوں اور اضافی خودیوں کی اس کائنات میں، عشق کی چنگاری اگرچہ خودی کی ہر اکائی میں، میکانکی، نامیاتی (Organic)، یا جبلی صورتوں میں کارفرما ہے، لیکن انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر پہنچ کر یہ جذبہ اپنی ماہیت اور اپنے مقصود سے متعلق شعور ذات حاصل کرلیتا ہے۔

انسانی ہستی کا مرکزہ، قلب یا دل:

اگرچہ انسان کی مادی ہستی بھی شعلۂ عشق ہی کا ایک مخصوص مظہر ہے، لیکن یہ شعلہ اپنی اصلی اور بے نقاب حالت میں بھی ہمارے وجود کے مرکزہ (Nucleus) میں موجود ہے۔ یہی ہمارے وجود کا عین (Nomenon) یا دل ہے۔ اس «عین» یا «دل» کو انسان کی مادی ہستی سے وہی تعلق ہے، جو آگ کو دھوئیں، یا اخگر کو اس کے اطراف میں لپٹی ہوئی خاکستر سے ہے:

دل ما آتش و تن موج دودش ‌ ‌ ‌ تپید دم بدم ساز وجودش

ارتباط لفظ و معنی، ارتباط جان و تن ‌ ‌ ‌ جس طرح اخگر قبا پوش اپنی خاکستر سے ہے

یہ قلب یا دل وہی ہے جس کو اقبال نے نفس مستعرفہ (Appreciative Self) بھی کہا ہے، اور جو شخصیت انسانی، یا خودی کے مرکزہ کی حیثیت رکھتا ہے۔ جب تک جذبۂ عشق خود شعوری حاصل نہ کرلے، اس کی فعلیت غیر شعوری اور جبلی ہوتی ہے؛ ایسی حالت میں نفس مستعرفہ یا قلب، ایک آرزوے محض، یا عزم محض ہوتا ہے۔ ایک آرزو جس کا بظاہر کوئی معروض نہیں؛ ایک اضطراب، بے چینی اور تڑپ جس کی بظاہر کوئی غایت نہیں؛ ایک ایسا عزم یا آرزو جو شکل اور حد سے منزہ ہوتی ہے۔ اقبال ان اشعار میں اسی کیفیت کی ترجمانی کرتے ہیں:

مسجد و مے خانہ و دیر و کلیسا و کنشت ‌ ‌ ‌ صد فسوں سازند بہر دل و دل خوشنود نیست

---

[1] رومی، مثنوی معنوی، ص ٤

ایک اضطراب مسلسل غیاب ہو کہ حضور — میں خود کہوں تو مری داستاں دراز نہیں
نہ ہو طغیان مشتاقی تو میں رہتا نہیں باقی — کہ میری زندگی کیا ہے یہی طغیان مشتاقی

دل اور جذبۂ عشق کا معروض:

اس اضطراب مسلسل اور اس طغیان مشتاقی کی آخر کیا غایت ہے۔ دل کا معروض کیا ہے۔ غالب نے شاید اسی کیفیت کا نقشہ کھینچا ہے جب وہ اپنے دل سے اس کے درد کا سبب پوچھتے ہیں:

دل ناداں تجھے ہوا کیا ہے — آخر اس درد کی دوا کیا ہے

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال اسی کیفیت کو پیش کرتے ہیں:

ندانم دل شہید جلوۂ کیست — نصیب او قرار یک نفس نیست
بہ صحرا بردمش افسردہ تر گشت — کنار آبجوئے زار بگریست

درون سینۂ ما سوز آرزو ز کجاست — سبو ز ماست ولے بادہ درسبو زکجاست
گرفتم ایں کہ جہاں خاک و ماکف خاکیم — بہ ذرۂ ذرہ ما درد جستجو زکجاست
نگاہ ما بگریبان کہکشاں افتد — جنون ما زکجا شور ہاے وہو زکجاست

دل کی اصل یا دل کا منبع، خدا کی رہنما قوت (Directive Energy) ہے۔ قرآن میں ارشاد ہوتا ہے: «قل الروح من امر ربی»[1]۔ دل عالم خلق سے نہیں، عالم امر سے ہے اور زمان و مکان سے ماورا ہے:

تو می گوئی کہ دل از خاک و خون است — گرفتار طلسم کاف و نون است
دل ما گرچہ اندر سینۂ ماست — ولیکن از جہان ما برون است

جہان دل جہان رنگ و بو نیست — درو پست و بلند و کاخ و کو نیست
زمین و آسمان و چار سو نیست — دریں عالم بجز اللہ ہو نیست

پس دل کی بنیادی خلش و اضطراب اپنے مبداء اصلی کی طرف عود کرنے کے میلان پر مشتمل ہے۔ دل یا نفس مستعرفہ کی یہ آرزوے نامعلوم، اس بےحرف و صوت خلش و اضطراب کی ماہیت، اور اس کے مقصود کا علم، انسانی شعور کی اعلیٰ سطحوں پر مخصوص تجربات کے ذریعہ ہوتا ہے، جب انسان کو اپنے وجود کے مرکزہ

---

۱ قرآن، سورۂ اسرائیل، آیت ۸۵

براہ راست دل کے معروض کا قرب حاصل ہوتا ہے - اس تجربہ کی تفصیل آگے بیان کی گئی ہے -

دل کی ماہیت اور اس کی فعلیت قرآن کی نظر میں :

سرشت انسانی میں دل کے مخصوص مقام اور دل کی ماہیت کی، قرآن نے اس طرح صراحت کی ہے :

« الذی احسن کل شئی خلقه و بدأ خلق الانسان من طین ہ ثم جعل نسله من سلٰلة من مآء مهین ہ ثم سواه و نفخ فیه من روحه وجعل لکم السمع و الابصار والافئدة ط قلیلاً ما تشکرون ہ »[1]

(اس نے جو چیز بنائی خوب بنائی اور انسانوں کی پیدائش مٹی سے شروع کی، اور پھر اس کی نسل کو خلاصه اخلاط یعنی ایک قدر پانی سے بنایا - پھر اس کے اعضا درست کیے اور اس میں اپنی روح پھونکی اور تم کو کان آنکھیں اور دل دیے، لیکن تم لوگ بہت کم شکر کرتے ہو)

قرآن کے نزدیک دل (قلب یا فواد) وہ شے ہے جو نظر رکھتی ہے، اور اسکی دی ہوئی خبریں، اگر صحیح طور پر ان کی ترجمانی کی جائے، کبھی غلط نہیں ہوتیں - دل کی یہ نظر ایک وجدان، یا داخلی نگاہ، یا بصیرت ہے، جو حقیقت کے ان پہلوؤں کو سامنے لے آتی ہے جن تک رسائی عقل کے ذریعہ نہیں ہوسکتی[2] -

صوفیه کا تصور دل :

شخصیت انسانی یا خودی کا یہی پہلو، دل، صوفیه کا وہ محبوب موضوع ہے، جس کے وہ انتھک مفسر ہیں - صوفیه کے نزدیک دل ہی علم باطنی کا سرچشمہ ہے، اور وہ حواس کے توسط کے بغیر اشیا کی حقیقت کا ادراک کرتا ہے - دل کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے صاحب «حدیقه» حکیم سنائی فرماتے ہیں کہ دل سے صنوبری شکل کا وہ پارۂ گوشت مراد نہیں ہے، جو ہر انسان کے سینے میں ہے، بلکه تمام حیوانات میں بھی پایا جاتا ہے - دل ایک مابعد الطبیعاتی جوہر ہے، جو جسم اور متعلقات جسم سے ماوراء ہے -

چنانچه سنائی کہتے ہیں :

از در تن که صاحب کله است — تا در دل هزار ساله ره است
از در جسم تا به کعبۂ دل — عاشقاں را هزار و یک منزل

۱ قرآن، سورة، السجده، آیه ٦ تا ٨

۲ ری کسٹرکھن ص ۱۵

باطن تو حقیقت دل تست   ہرچہ جز باطن تو باطل تست
پارۂ گوشت نام دل کردی   دل تحقیق را بہ حل کردی
دل یکے منظرہ ایست ربانی   حجرہ دیوار را چہ دل خوانی
نیست عینی کہ یک رمہ جاہل   خواندہ شکل صنوبری را دل

اقبال کے نزدیک بھی دل پارۂ گوشت یا لہو کی بوند کا نام نہیں، بلکہ وہ جسم اور مادہ سے وراء ایک جوہر ہے جو مادہ اور مکانیت مقرون زماں (Spatialized time) کی حدود سے آزاد ہے۔

سمجھا لہو کی بوند اگر تو اسے توخیر   دل آدمی کا ہے فقط ایک جذبۂ بلند
گردش مہ و ستارہ کی ہے ناگوار اسے   دل آپ اپنے شام و سحر کا ہے نقش بند

اسی حقیقت کا اثبات کرتے ہوئے رومی اس شخص پر برہم ہوتے ہیں، جو اس پارۂ گوشت یا لہو کی بوند کو دل سمجھتا ہے:

تو ہمی گوئی مرا دل نیز ہست   دل فراز عرش باشد نہ بہ پست
سر کشیدی تو کہ من صاحب دلم   حاجت غیرے ندارم واصلم
پس بود دل جوہر و عالم عرض   سایۂ دل چوں بود دل را غرض

دل کی مخصوص قوت ادراک، رومی کا تصور:

رومی کے نزدیک انسان کے باطن میں، ظاہری حواس خمسہ کے علاوہ، ایک دوسرا حسی نظام موجود ہے، جس کا تعلق دل سے ہے۔ دل کی قوت حاسہ اور حواس ظاہری میں، ادراک کی حساسیت اور تیزی کے درجے کے اعتبار سے اتنا ہی عظیم فرق ہے جو سونے اور تانبے کی قدر و قیمت میں ہوتا ہے، حواس جسمانی کی غذا، ظلمت و تاریکی ہے۔ لیکن دل کی قوت حاسہ آفتاب کی شعاعوں سے پرورش پاتی ہے۔ دل کثافت و آلودگی سے جب پاک و صاف ہوجاتا ہے اور اس کی قوت حاسہ فعلیت میں آتی ہے تو حقیقت کے وہ پہلو جو حسی ادراک کے لئے کھلے نہیں ہوتے، انسان پر روشن ہوجاتے ہیں اور بالآخر دل ہی کے واسطے سے، انسانی خودی کو اپنے مبداء اصلی، خودی مطلق سے وصال نصیب ہوتا ہے:

پنج حسے ہست جز ایں پنج حس[1]   آں چوں زر سرخ و ایں حس ہا چوں مس

---

[1] اس سے روح کے کوئی پانچ حواس مراد نہیں بلکہ دل کا مخصوص حسی نظام مراد ہے جو حواس ظاہری کے نظام سے علحدہ اور مختلف ہے۔ عبدالعلی بحرالعلوم نے بھی اپنی شرح میں یہی خیال ظاہر کیا ہے۔

حس ابداں قوت ظلمت می خورد　　　حس جاں از آفتابے می چرد
آئینہ دل چوں شود صافی و پاک　　　نقشہا بینی بروں از آب و خاک
روزن دل گر کشاداست و صفا　　　می رسد بے واسطہ نور خدا[1]

دل حواس اور عقل سے علاحدہ ایک استعداد ہے :

اقبال بھی اس خصوص میں صوفیہ کے ہم‌خیال ہیں ۔ دل کی یہ مخصوص قوت حاسہ، اقبال کے نزدیک بھی، جسم سے متعلق حواس خمسہ اور ان کی تفصیلات (Elaborations) یعنی عقل سے مختلف ہے :

دل بینا بھی کر خدا سے طلب　　　آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

اقبال کے نزدیک انسان کی مادی ہستی اور اس مادی ہستی کے آلات، حواس اور عقل، اگرچہ سب عشق ہی کے پھیلائے ہوئے جال ہیں، جو اس نے زمان و مکاں کی قوتوں کو شکار کرنے کے لیے بچھائے ہیں، لیکن جذبۂ عشق، یا دل، ان آلات کے توسط کے بغیر بھی اپنے شکار پر جھپٹتا جاتا ہے ۔ عشق کا حقیقت کے عین پر کمندافگنی، اس مخصوص محرمانہ نظر کی بدولت ہے، حس سے ایک عین دوسرے عین کو دیکھتا ہے۔ عشق کا یہ انداز نظر، عقل کے پیرایۂ فکر سے مختلف ہے ۔ اقبال نے اکثر مقامات پر عقل و دل، یا علم و عشق کے ان مختلف پیرایہ‌ہائے فکر کا موازنہ کیا ہے ۔ اقبال کے نزدیک عقل، شخصیت انسانی میں ایک ثانوی حیثیت رکھتی ہے اور عشق وجود انسانی میں دھکتا ہوا بنیادی شعلہ ہے، جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے غیرعقلی، غیرمنطقی اور غیراستدلالی ہے ۔

خرد اندر سر ہرکس نہادند　　　تنم چوں دیگراں از خاک و خون است
ولیے ایں راز جز من کس نداند　　　ضمیر خاک و خونم بےچگون است

سقراط اور افلاطون کی عقلیت :

اقبال کا یہ تصور، یونان کے مشہور مفکرین سقراط، افلاطون اور ارسطو کے اس تصور سے متصادم ہوتا ہے کہ عقلیت اصلی اور حقیقی جوہر ہے، اور جذبۂ حیات کو اس کا تابع ہونا چاہئیے ۔ چنانچہ سقراط کے تعقلات (Concepts) اور افلاطون کے اعیان (Ideas) اسی بنیاد پر قائم ہیں ۔

۱　رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۰۱

اط کے تعقلات :

سقراط ، جس کے فلسفہ کا مقصد ، فضائل کے علم کے ذریعہ، اخلاق کی اصلاح ،، باور کرتا ہے کہ فضائل ، مستقل اور غیر متغیر وجود رکھتے ہیں مثلاً خیر ، حسن ، اقت وغیرہ ، ان سب کے مجرد تعقلات موجود ہیں ۔ ان کا ادراک حواس کے ذریعہ ممکن نہیں ۔ یہ اس کے نہیں ، عقل کے معروض ہیں کیونکہ عقل کے ذریعہ جو حواس سے اعلیٰ جوہر ہے ، کسی شے ے تصور کلی کا علم ممکن ہے ۔ کسی شے کا تصور کلی یا عین کیا ہے ؟ مثال کے طور پر کہتا ہے کسی شے کے حسین ہونے کا کیا سبب ہوسکتا ہے ؟ ۔ یہ صرف اپنے رنگ ے سبب حسین نہیں ہے ، کیونکہ دوسری شے کا رنگ بھی ایسا ہی ہوسکتا ہے ، گو وہ سین نہ ہو ۔ وہ اپنی شکل کے سبب بھی حسین نہیں ہے ، اور اسی طرح اس میں جو یگر صفات پائی جاتی ہیں ، وہ ان کے سبب بھی حسین نہیں ہے کیونکہ ان میں سے کس سفت کا بھی ، کسی دوسری حسین شے میں پایا جانا ، یا نہ پایا جانا ، دونوں ممکن ہیں ۔ ہر وہ کیا چیز ہے جو اس شے کو حسین بنائے ہوئے ہے ؟ ۔ سقراط کہتا ہے وہ خود حسن ، یا حسن کا عین یا مجرد تصور ہے ، جو مستقل اور غیرمتغیر وجود رکھتا ہے ، اور جس کا کچھ حصہ اس شے کو کسی نہ کسی طرح مل گیا ہے ۔ پس سقراط کے نزدیک انسانی زندگی کو ان تعقلات کی روشنی میں ، جن کی ماہیت محض عقلی ہے ، اپنی راہ عمل متعین کرنی چاہئے ۔

افلاطون کا تصور اعیان :

افلاطون ، سقراط سے بھی آگے قدم بڑھاتا ہے ۔ سقراط کے اعیان صرف اخلاقی نیکیوں کی حد تک محدود تھے ۔ افلاطون ان اعیان کو انسان اور کائنات سب پر محیط کردیتا ہے ۔ وہ کہتا ہے کہ اصل وجود صرف اعیان ہی کا ہے ، جو حواس کے نہیں ، عقل کے معروض ہیں ، کائنات کی تمام موجودات کے لیے ان کے اعیان موجود ہیں ، جو حقیقی وجود رکھتے ہیں ۔ ان کے مقابلے میں موجودات عالم غیرحقیقی ہیں ، اور سایہ کی حیثیت رکھتے ہیں ۔ ایک ہی قسم کی کثیر اشیا کے لئے ایک مطلق عین ہوتا ہے ۔ جب ہم مختلف اشیا کے لئے ایک نام استعمال کرتے ہیں تو وہ نام ان کے مشترک کلی تصور کو ظاہر کرتا ہے اپنے تصور اعیان کی صراحت کرتے ہوئے وہ لکھتا ہے :

« یہ ایک قدیم افسانہ ہے کہ متعدد « حسین » (Beautiful) ، اور متعدد

« خیر » (Good) موجود ھیں اور اسی طرح سے اور دوسری اشیا بھی جن کی ھم تعریف و توضیح کرتے ھیں، اور جن کے لئے ھم ‹ متعدد › یا ‹ بہت سارے › کا لفظ استعمال کرتے ھیں . . . لیکن یہ یاد رھے کہ ایک حسن مطلق، اور ایک خیر مطلق موجود ھے ۔ اور اسی طرح دوسری اشیا کے لئے جن کے ساتھ ھم ‹ متعدد › یا ‹ بہت سارے › کے الفاظ استعمال کرتے ھیں، ایک مطلق موجود ھوتا ھے کیونکہ وہ سب ایک واحد عین (Idea) کے تحت لائے جاسکتے ھیں جو ان میں سے ہر ایک کا جوھر ھے ۔ اشیا کی کثرت ھمیں دکھائی دیتی ہے لیکن « معلوم » نہیں ہے - اس کے برعکس اعیان (Ideas) « معلوم » ہوتے ہیں، لیکن دکھائی نہیں دیتے »[۱] ۔

پھر یہ اعیان افلاطون کے نزدیک، محض ھمارے یا خدا کے تصورات نہیں، بلکہ علی‌الاطلاق، بذات خود، مستقل طور پر موجود ھیں اور ان میں کوئی تغیر نہیں ھوتا ۔ یہ ان اشیا کا، جو ان سے بہرہ اندوز ھوتی ھیں، اصل ھیں، لیکن یہ ان سے آزاد اور مستقل وجود رکھتے ھیں ۔ فقط عقل ان کا ادراک کرسکتی ھے ۔ اشیا کی کثرت کے مقابلے میں ان میں وحدت پائی جاتی ھے، اور اشیا کے تغیر کے مقابلے میں ثبات پایا جاتا ھے ۔ ہر کلی تصور موجود ھے، موجودات عالم کی بےشمار اشیا کے لئے خواہ وہ فطری اشیا ھوں، یا انسان کی صنعت کا نتیجہ، سب کے اعیان، عالم ایمان میں موجود ھیں ۔ اس طرح افلاطون کے اعیان، خالص عقلی حقایق ھیں، جو موجودات عالم سے علحدہ اور مستقل وجود رکھتے ھیں، اور انسانی زندگی، جس حد تک ان مجرد عقلی تصورات کے تابع ھوگی، اسی حد تک منزل کمال سے قریب ھوتی جائے گی ۔

اس طرح عقلیت محض کے پرستار حواس سے آغاز کرتے ھیں، اور عقل کے ذریعہ، جو حواس کی تفصیل (Elaboration) کے سوا اور کوئی شے نہیں ھے، مجرد تصورات تک پہنچتے ھیں، جو غیر محسوس ھیں ۔ گویا حواس کی سنگ بنیاد پر غیرمحسوس کی بلند عمارت تعمیر تو کرتے ھیں، لیکن غیرمحسوس کی بلندی تک پہنچنے کے بعد حواس

---

۱ افلاطون، دی ریپبلک، ص ۲۴۶، ۲۴۷

کی سنگ بنیاد کو ڈھاکر، صرف غیر محسوس ھی پر قدم جمائے رکھنے کی سعی کرتے ھیں ۔ اس طرح انسان کو فضا میں معلق رہنے کی تعلیم دیتے ھیں ۔

نٹشے اور عقلیت کا ابطال:

عہد حاضر میں نٹشے پہلا مفکر ہے جس نے سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر حملہ کیا، اور بتایا کہ عقل نہیں، بلکہ جذبۂ حیات، جو تمام تخلیق کا سرچشمہ ہے اصلی اور حقیقی شے ھے - نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات عقلی اور منطقی کیفیات سے افضل اور زیادہ حقیقی ہیں ۔

ڈائیونیسی روح:

نٹشے ڈائیونی‌سی‌اس (Dionysius) کو جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) تصور کرتا ہے ۔ ڈائیونی سی اس، یونانیوں کے علم‌الاصنام میں جذبۂ حیات اور جذبۂ تخلیق کا دیوتا سمجھا جاتا تھا ۔ یونانی پرجوش رقص و سرورکے ساتھ اس دیوتا کی پوجاکرتے تھے - نٹشے کا خیال ہے کہ یونانی قوم کی عالیشان تہذیب و تمدن کا راز، اس قوم کی ڈائیونیسی روح (Dionysian Spirit) میں مضمر تھا ۔ ڈائیونی‌سی‌اس جذبۂ حیات کا رمز (Symbol) ہے ۔ وہ زندگی کو جیسی کہ وہ ہے، قطعی طور پر «ہاں» کہتا ہے یعنی اس کو قبول کرتا ہے ۔ اس کی دوسری انتہا پر نٹشے کے نزدیک ایک مسیح مصلوب ہیں جو اس کے خیال میں حقائق حیات کی نفی کرنے والی اور حیات کُش روح کا رمز ھیں[1] ۔ جذبۂ حیات کے چھلکاؤ (Overflow) سے پیدا ہونے والا نشہ، جذباتی اور جمالیاتی کیفیات، جو غیرعقلی اور غیرمنطقی ھوتی ھیں اور عقل و منطق کی سند کو نظر حقارت سے دیکھتی ھیں، فاعلانہ اور قاھرانہ سرمستی، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ھے، ڈائیونیسی روح کی مخصوص صفات ھیں ۔ نٹشے کے نزدیک، قلب انسانی کا جوھر بھی ڈائیونیسی روح ھے ۔ نٹشے اگرچہ خدا کا منکر ھے، اور خدا کے عیسائی تصور کی روشنی میں، وہ خداکے تصور کو انسانی زندگی کی راہ میں سب سے بڑی لعنت سمجھتا ھے، لیکن اس «مومن قلب کافر[2]» کے نظام فکر میں، خدا کا ایک خاص تصور مضمر ھے، اور یہ وہ روح حیات ھے، جس کو نٹشے ڈائیونی‌سی‌اس، یا ڈائیونیسی روح کہتا ھے[3] ۔

---

۱ نٹشے ، ول ٹوپاور جلد دوم ، ص ۴۲۱

۲ اقبال نے نٹشے کے متعلق کہا ھے ، قلب او مومن دماغش کافراست ۔

۳ نٹشے ، پانڈ گڈ اینڈ ایول ص ۲۳۰ ، ۲۳۲

سقراط اور افلاطون کی عقلیت، اور نٹشے:

نٹشے کے نزدیک حیات کے وہ تمام نظریے، جو عقلیت، تصورات اور اعیان کی بنیادوں پر قائم ہیں، حیات کُش ہیں اور انسان کو سرور حیات کی لطف اندوزی سے محروم کرکے، اس کی شخصیت میں فساد اور انحطاط (Decadence) پیدا کرنے کا باعث ہوتے ہیں۔ سقراطی اور افلاطونی نظریۂ حیات پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے:

«اگلے زمانے میں فلاسفہ حواس سے خوفزدہ ہوتے تھے۔وہ سمجھتے تھے کہ حواس ان کو ورغلا کر «ان کی دنیا» ان کے اعیان (ideas) کی سرد اقلیم سے باہر، ایک خطرناک جنوبی جزیرہ میں لے آتے ہیں جہاں انہیں اندیشہ تھا کہ ان کے فلسفیانہ اوصاف اسی طرح پگھل جائیں گے، جیسے سورج کی روشنی میں برف۔ «کانوں میں روئی ٹھوس لو» ـــــ یہ فلسفیانہ تفکر کی کم و بیش شرط تصور کی جاتی تھی۔ ایک سچا فلسفی زندگی کو اس حیثیت سے سننے کے لیے تیار ہی نہ تھا، جس حیثیت میں کہ زندگی ایک سرود ہے۔ وہ زندگی کے سرود کو رد کرتا تھا۔ آج ہم کو اس کے بالکل برعکس طریقہ پر فیصلہ کرنے کا رجحان اختیار کرنا چاہئے اور اعیان کو۔ ان کے بے رونق زرد چہروں کے باوجود، حواس کے مقابلے میں ادنیٰ قسم کے بدآموز تصور کرنا چاہئے۔ یہ اعیان ہمیشہ فلاسفہ کے خون پر پلتے رہے ہیں، اور فلسفی کے حواس کو انہوں نے اپنی غذا بنایا ہے۔ اور واقعی اگر تم یقین مانو، وہ اس کے «دل» کو بھی ہضم کرگئے ہیں۔ یہ قدیم فلاسفہ «بے دل» لوگ تھے۔ فلسفیانہ تفکر کا تعلق ہمیشہ خون چوسنے والے بھوتوں کی نوع سے رہا ہے۔ اس قسم کی شکلوں کو دیکھکر کیا تمہارے ذہن میں، ان کے پس پردہ، ایک عرصے سے روپوش، خون چوسنے والے کا تصور پیدا نہیں ہوتا، جو اپنا آغاز تو حواس سے کرتا ہے، لیکن اختتام پر سوائے ہڈیوں کے اور ان کی کھڑکھڑاہٹ

کے ، کچھ باقی نہیں چھوڑا ، یعنی تعقلات (categories) ضابطے اور «الفاظ» »[1]

یونان کی تاریخ فکر میں سقراط اور افلاطون کی لائی ہوئی عقلیت کے سیلاب پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے لکھتا ہے :

« جب کوئی شخص سقراط کی طرح اس کی ضرورت سمجھتا ہے کہ عقل کو ایک مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کی حیثیت سے نافذ کرے ، تو اس امر کا کچھ کم خطرہ نہیں ہوتا کہ حقیقتاً کوئی اور چیز مطلق العنان اور ظالم فرمانروا کا کردار ادا کرنا چاہتی ہے ۔ عقل کو ایک شفیع اور نجات دھندہ کی حیثیت سے دریافت کیا گیا تھا ؛ اور خود سقراط ، نہ اس کے « مریضوں » کو اس بات کی آزادی حاصل تھی کہ وہ چاہیں تو عقلیت پسند رہیں یا نہ رہیں ۔ جس کٹر تشدد کے ساتھ تمام یونانی فکر عقلیت میں کود پڑی ہے ، وہ ایک نازک صورت حال پر دلالت کرتا ہے ۔ انسان خطرہ میں تھا ۔ صرف دو متبادل صورتیں تھیں ، یا تو وہ ختم ہوجائے ، یا پھر لغو حد تک عقلیت پسند بن جائے ۔ افلاطون کے بعد کے فلسفہ یونان کا اخلاقی رجحان ایک مرضیاتی حالت (Pathological Condition) کا نتیجہ ہے جیسا کہ منطق کے تعلق سے اس کی تحسین بھی ہے » ۔

« عقل ، نیکی ، مسرت ، اس کے صرف یہی معنی ہیں کہ ہم سقراط کی نقالی کریں ، اور جذبات کی تاریکی کا مقابلہ ، مستقل طور پر دن کی روشنی ، یعنی عقل کی روشنی سے کرتے رہیں . . . ، فلاسفہ اور ماہرین اخلاق کا یہ فرض کرلینا ایک خود فریبی ہے کہ وہ تنزل اور انحطاط سے ، محض اس کے خلاف اعلان جنگ کرکے خود کو نجات دلا سکتے ہیں ۔ وہ اس طرح خود کو نجات نہیں دلا سکتے ۔ جس چیز کو وہ ایک ذریعہ یا نجات کے راستے کی حیثیت سے اختیار کررہے ہیں ، وہ خود بھی صرف تنزل و انحطاط ہی کا ایک اظہار ہے . . . دن کی انتہائی چکاچوندھ کردینے والی روشنی ، یعنی عقل ہر قیمت پر حیات کو صاف ، بےداغ ، سرد ، محتاط ، ہوش‌مند ، جذبات سے عاری ، جذبات کے خلاف بنا دینا ، یہ بجائے خود ایک مرض تھا ۔ « نیکی » « صحت » اور « مسرت » کی کسی طرف کسی حال میں بھی مراجعت نہ تھی ۔ جذبات سے لڑنے پر مجبور ہونا ، یہی تنزل و انحطاط کا

---

١ نٹشے ، مجموعۂ ورلڈ ص ٢٣٦

ضابطہ ہے ۔ جب تک حیات مائل بہ فراز رہتی ہے، مسرت جذبہ کے مترادف ہے »[1]

اقبال بھی اس خصوص میں نٹشے کے ہم‌نوا ہیں، اور عقلیت کو نہیں، بلکہ جذبۂ حیات کو جو اپنی ماہیت کے اعتبار سے جذبۂ عشق ہے، بنیادی اور حقیقی جوہر سمجھتے ہیں - عقل اقبال کے نزدیک، جذبۂ حیات کی ایک ثانوی پیداوار ہے ۔ حیات میں کارفرما بنیادی قوت (Life-force) نے اپنے تحفظ ذات اور نشو و نما کی خاطر مختلف حواس، قوت ادراک، قوت تخئیل، اور قوت حافظہ کے چند آلات کی تشکیل کی ہے، جن کی بہ حیثیت مجموعی فعلیت کا نام عقل ہے :

زندگی سرمایہ‌دار از آرزوست عقل از زائیدگان بطن اوست
دست ودندان و دماغ و چشم و گوش فکر و تخئیل و شعور و یادٌو ہوش
زندگی مرکب چوں درجنگاہ ساخت بہر حفظ خویش این آلات یافت

افلاطون کے نظریۂ اعیان پر اقبال کی تنقید :

نٹشے کی طرح، اقبال بھی عقلی تصورات کو، جو فی الحقیقت حواس ہی پر مبنی ہوتے ہیں، مجرد کرکے حواس سے ماورا ایک حقیقت تسلیم کرنے کے مسلک کے خلاف ہیں ۔ انھیں بے‌بنیاد حقیقتوں کو سنگ بنیاد مان کر، ان پر فلسفہ کا نظام قائم کرنے کے مسلک کے خلاف، اقبال نے افلاطون پر سخت تنقید کی ہے ۔ یہ تنقید تلخ اس‌لئے بھی ہے کہ اقبال کے نزدیک، اسلامی ادب اور تصوف نے، نادانستہ طور پر، افلاطون کے طریق فکر کا اس قدر عمیق اثر قبول کیا ہے کہ اکثر صورتوں میں روح اسلامی سرے سے مفقود ہوگئی ہے چنانچہ « اسرار خودی » میں افلاطون کے متعلق اقبال لکھتے ہیں :

راہب دیرینہ افلاطون حکیم از گروہ گوسفندان قدیم
رخش اُو در ظلمت معقول گم در کہستان وجود افکندہ سم
آن چنان افسون نامحسوس خورد اعتبار از دست و چشم و گوش برد
عقل خود را بر سر گردوں رساند عالم اسباب را افسانہ خواند
کار او تحلیل اجزاے حیات قطع شاخ سرو رعناے حیات

---

۱ نٹشے لوای لائیف آف دی آیڈلس، ص ۱۴، ۱۵

فکرِ افلاطون زیاں راسود گفت | حکمتِ او بود را نابود گفت
فطرتش خوابید و خوابے آفرید | چشمِ هوشِ او سرابے آفرید
منکرِ هنگامهٔ موجود گشت | خالقِ اعیانِ نامشهود گشت
زنده جاں را عالمِ امکاں خوش است | مرده دل را عالمِ اعیاں خوش است
ذوقِ روئیدن ندارد دانه‌اش | از طپیدن بےخبر پروانه‌اش
راهبِ ما چارهٔ غیر از رم نداشت | طاقتِ غوغاے ایں عالم نداشت
دل بسوزِ شعلهٔ افسرده بست | نقشِ آں دنیاے افسوں خورده بست
درخمِ گردوں خیالِ او گم است | من ندانم درد یا خشتِ خم است
قومها از سکرِ او مسموم گشت | خفت و از ذوقِ عمل محروم گشت

کیا افلاطون راهب مزاج تھا :

اس میں شک نہیں که سقراط کے عقلِ محض کو بنیاد ماننے کے رجحان کے زیرِ اثر، افلاطون نے اپنے نظامِ فلسفه کی بنیاد «اعیان» پر قائم کی هے، اور اس طرح اقبال کے الفاظ میں ایک سراب کو سنگِ بنیاد قرار دیا هے، لیکن اس بنیادی فریب کے باوجود افلاطون رهبانیت کی طرف مائل نہیں هے - زندگی کے مسائل کو حل کرنے میں، وہ سقراط کے برخلاف، حقیقت پسندانه اور حیات بخش رجحانات کا اظہار کرتا هے - اقبال نے «اسرارِ خودی» کے متذکرہ اقتباس میں افلاطون کو ایک راهبِ کامل کے رنگ میں پیش کیا هے، جو راقم الحروف کے نزدیک درست نہیں هے - حرکت اور جذبۂ حیات کے عظیم ترین مفسر نٹشے نے بھی، جو افلاطون کے نظریۂ اعیان کا تلخ ترین نقاد هے، خود افلاطون کی غیر سقراطی اور غیر رهبانی طبع کا اعتراف کیا هے[1] - لیکن یه ضروری هے که خود افلاطون کے غیررهبانی رجحان کے باوجود اس کا فلسفۂ اعیان، رهبانی مسالک کی وسیع پیمانه پر اشاعت اور همت افزائی کا باعث هوا هے - جیسا که اقبال کا خیال هے، خود اسلامی تصوف اور ادب اس کے ثبوت کے طور پر پیش کئے جاسکتے هیں - افلاطون پر اقبال کی اس تلخ تنقید کا سبب، اسلامی تصوف اور ادب کو، اس کی طرف سے برگشته کرنے کا صالح مقصد هوسکتا هے -

---

۱ نٹشے، «ویانڈ گڈ اینڈ ایول»، ص ۱۰۰، ۲۰۲

عقل کا تحلیلی اور عشق کا ترکیبی عمل:

حاصل یہ کہ افلاطونی اور سقراطی تصور کے برخلاف، اقبال کے نزدیک، عقلیت کوئی بنیادی جوہر نہیں، بلکہ عقل، جذبۂ حیات کی صرف ایک ثانوی پیداوار ہے - عقل کا عمل تحلیل کرنا ہے - وہ تحلیل کے ذریعہ، حقیقت کو سمجھنا چاھتی ہے - عقل کا عمل نامعلوم کو معلوم اجزا میں تحلیل کرکے، معلوم کی مدد سے نامعلوم کو سمجھنے کی کوشش پر مشتمل ہوتا ہے - اس کے برعکس عشق یا دل کا انداز نظر تحلیل نہیں، بلکہ ترکیب (Synthesis) ہے - عقل کا معروض صرف مظاہر (Phenomena) ہیں، اور مظاہر ہی تک عقل کی رسائی ہے - عشق مظاہر سے گزر کر، جس کو سمجھنے کے لئے اس کی تحلیل کی ضرورت پیش آتی ہے، براہ راست حقیقت کے عین پر حملہ آور ہوتا ہے، اور ایک وجدانی ادراک کے ذریعہ اس کو پا لیتا ہے - دل کے وجدانی ادراک یا بصیرت کے برعکس، عقل صرف حسی ادراک اور تحلیل کے عمل سے عبارت ہے - عقل کے تحلیلی اور دل کے ترکیبی عمل سے متعلق اقبال کا یہ تصور، برگساں کے نظریۂ وجدان سے بہت مشابہ ہے -

برگساں کا تصور، وجدانی ادراک:

اشیا کے حسی یا طبعی ادراک اور اس کے مقابلے میں، اشیا کے وجدانی یا مابعدالطبیعاتی ادراک کی ماہیت کی تشریح کرتے ہوئے برگساں لکھتا ہے:

« مطلق کا حصول صرف وجدان اور اشیا کا باقی تمام حصول، تحلیل سے ہوتا ہے - وجدان سے اس قسم کی دماغی ہمدردی مراد ہے، جس کی بدولت، انسان اپنے آپ کو کسی شے کے اندر اس لئے سموتا ہے تاکہ اس شے میں جو مخصوص اور ناقابل اظہار امر ہے اس سے توافق پیدا ہوجائے - اس کے برعکس تحلیل اس فعل کا نام ہے جس کی بدولت کوئی شے ان عناصر کی شکل اختیار کرلیتی ہے جو پہلے سے معلوم ہوتے ہیں یعنی جو اس شے، اور دیگر اشیا میں مشترک ہوتے ہیں - اس طرح کسی شے کی تحلیل کرنے کے یہ معنی ہیں کہ اس کا اس طرح اظہار کیا جاتا ہے جو خود اس کے علاوہ کسی اور شے کا فعل ہوتا ہے - یوں ہر تحلیل سے، تحلیل شدہ شے رموز کی شکل میں منتقل ہوتی، یا نشو و نما پاتی ہے؛ بالفاظ دیگر ہم اس کی ان پے درپے نقطہ‌ہائے نظر سے تصویر لیتے ہیں جن کی بدولت ہمیں وہ تمام ممکن مشابہتیں نظر آتی ہیں، جو اس میں اور ان چیزوں

، پائی جاتی ہیں، جن کے علم کا ہم کو یقین ہے - تحلیل کو جس شے کے گرد چکر
ا ہے وہ اس کا استیعاب کرلینا چاہتی ہے، لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری نہیں ہوتی،
م وہ اس کبھی نہ پوری ہونے والی آرزو کی بنا پر اپنے نقطہ‌ہاے نظر میں بےشمار اضافے
۔ اپنے رموز میں غیرمنقطع تغیر کرتی رہتی ہے، تاکہ اس کی ہمیشہ نامکمل رہنےوالی
ویر اور سدا کی ناتمام نقل، مکمل اور تمام ہوسکے - یوں اس کا سلسلہ ابد تک جاری
ہتا ہے - لیکن وجدان کی یہ حالت نہیں - اگر وجدان ممکن ہو تو وہ ایک بسیط فعل
ہ . . . .

«اگر ایک حقیقت کی اضافی واقعیت کی بجاے، مطلق کا حصول؛ اسے خارجی
طۂ نظر سے دیکھنے کی بجاے، خود اس کے اندر کی موجودگی؛ اس کی تحلیل کی
جاے اس کے وجدان؛ غرض اس کے اظہار نقل، یا بہ‌مشکل رموز استحصاء کی بجاے،
ات خود ادراک کا کوئی ذریعہ ہوسکتا ہے، تو وہ مابعدالطبیعات ہے - اس لیے
ابعد الطبیعات ایک ایسے علم کا نام ہے، جو رموز سے دست‌بردار ہونے کا مدعی ہے . . .

«جس طرح کوئی محرک تہیج، متحرک جسم کے راستے سے مختلف ہے، یا جس
طرح ایک گھڑی کی کمان کا تناؤ، گھڑی کے رقاص کی مرئی حرکت سے مختلف ہے،
اسی طرح وجدان بھی، واقعات کی محض تلخیص و ترکیب سے مختلف ہے - اس لحاظ سے
مابعدالطبیعات اور تعمیم واقعات میں کوئی شے مشترک نہیں - بایں ہمہ مابعدالطبیعات کو
کامل تجربہ کہہ‌سکتے ہیں»[1]۔

حقیقت کے عین تک رسائی، عقلی اور قلبی ادراک:

برگساں کی طرح اقبال بھی اس خیال کے مدعی ہیں کہ عقل کے تحلیلی عمل
کے ذریعہ حقیقت کے عین تک رسائی کی کوشش ایسی ہے، جیسا کہ ایک شے کی
مختلف زاویوں سے تصویر لینا، تاکہ ان متعدد تصویروں کے ذریعہ اس شے کی کامل موجودیت
کا علم حاصل ہوسکے - لیکن جس طرح متعدد زاویوں سے لی ہوئی تصویروں میں، خواہ
ان کی تعداد کتنی ہی کیوں نہ ہو، اس شے کا کامل حقیقی وجود — ہویت — منتقل نہیں
ہوسکتا، یہی حال عقل یا حسی ادراک اور ان کے اتمام کے ذریعہ مطلق تک رسائی

[1] برگساں، مقدمۂ مابعد الطبیعات (مترجمہ عبد الباری ندوی)، ص ۰ ۷

کوشش کا ہے ۔ ان بےشمار تصویروں کی مدد سے ایک شے کے ظواہر (Phenomena)
، تمام پہلوؤں تک رسائی تو ممکن ہے، لیکن شے کے عین تک پہنچنے کے لیے ،
ـانی یا قلبی ادراک کی ضرورت ہنوز باقی رہ جاتی ہے ۔ واضح رہے کہ اس طرح
ل ، عقل کا فی‌نفسہ ابطال نہیں کرتا، بلکہ جس طرح وہ شخصیت انسانی کے مادی پہلو کو،
، کے روحانی پہلو کا ایک آلہ تصور کرتا ہے ، اس طرح عقل کو بھی ، جو انسان کی
ی ہستی کی زائیدہ ہے ، روح کی بنیادی جدوجہد میں ایک معاون یا مددگار سمجھتا
، ۔ البتہ وہ اس مسلک کا ابطال کرتا ہے کہ عقل ہی کو سب کچھ سمجھ لیا جائے ۔
گساں کی طرح ، اقبال بھی اس خیال کا حامی ہے کہ قلبی یا وجدانی ادراک کے بغیر
، کی کوششیں کبھی تکمیل کو نہیں پہنچ‌سکتیں ۔ عقل ہمیشہ سوچتی ہی رہے گی ،لیکن
ن تک وہ کبھی نہیں پہنچ سکتی؛ اشیا کا جزوی علم وہ ضرور حاصل کرتی رہتی ہے ،
ن حقیقت کے عین تک رسائی صرف قلبی ادراک ہی کے ذریعہ ممکن ہے :

عقل گو آستاں سے دور نہیں　　اس کی تقدیر میں حضور نہیں
دل بینا بھی کرخدا سے طلب　　آنکھ کا نور دل کا نور نہیں

عقل کا براہ راست تعلق چونکہ انسان کی مادی ہستی سے ہے ، اس‌لیے عقل ، مادّہ
، زیادہ آلودہ ہوتی ہے ۔ گو عقل بھی فی‌الحقیقت عشق ہی کےمقصودکی جانب روانہ ہوتی
، ، لیکن عشق کے برخلاف ، عقل کا معروض کامل حقیقت (Total Reality) نہیں ، بلکہ صرف
یقت کا ظاہری پہلو ہوتا ہے اور اپنے تحلیلی عمل کی وجہ سے اس کی رفتار نہایت
یمی ہوتی ہے ۔ وہ حقیقت تک پہنچنا ضرور چاہتی ہے ، لیکن اس کی یہ آرزو کبھی پوری
، ہوسکتی ۔ اس کے برعکس قلبی ادراک وہ عمل ہے ، جس کے ذریعہ عمل تحلیل ،
حقیقت کے ظاہری پہلو کے راستے سے گزرنے کی بجائے ، براہ راست حقیقت کے
ن کی ایک وجدانی گرفت حاصل ہوتی ہے :

عقل ہم خود را بدیں عالم زند　　تا طلسم آب و گِل را بشکند
می شود ہر سنگ رہ اورا ادیب　　می شود برق و سحاب اورا خطیب
چشمش از ذوق نگہ بیگانہ نیست　　لیک اورا جرأت رندانہ نیست
پس ز ترس راہ چوں کورے رود　　نرم نرمک صورت مورے رود
تا خرد پیچیدہ‌تر بر رنگ و بوست　　می رود آہستہ اندر راہ دوست

کارش از تدریج می یابد نظام ‏ ‏ من نه دانم کی شود کارش تمام
می نداند عشق ماه و سال را ‏ ‏ دیر و زود و نزد و دور راه را
عقل در کوهی شگافی می‌کند ‏ ‏ یا بگرد او طوافی می‌کند
کوه پیش عشق چون کاهی بود ‏ ‏ دل سریع‌السیر چون ماهی بود
عشق شبخونی زدن بر لامکان ‏ ‏ گور را نادیده رفتن از جهان
آن نگاه پرده‌سوز از من بگیر ‏ ‏ کو بچشم اندر نمی گردد اسیر

کیا قلب کوئی فوق الفطرت استعداد ہے:

یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے آیا قلب کسی پراسرار اور فوق‌الفطرت استعداد کا نام ہے ، جو انسانی شعور کی حدود سے ماورا ہے ، اور کیا قلبی تجربہ کوئی فوق الفطرت تجربہ ہے ؟ صوفیہ کی طرح اقبال بھی اس کے مدعی ہیں کہ قلبی تجربہ فوق الفطرت نہیں ، بلکہ فطری تجربہ ہے ، لیکن یہ انسانی شعور کی اعلیٰ تر سطحوں کا تجربہ ہے ۔ دوسرے الفاظ میں یہ تجربہ ہمارے شعور کی ان سطحوں پر عمل میں نہیں آتا ، جو عقلی تجربات کے لئے کھلی ہوتی ہیں ۔ یہ ایک ایسا تجربہ ہے جس کے دوران میں حقیقت کا ادراک عام تجربات کے برخلاف ، تحسس (Sensations) کے عضویاتی عمل کے بغیر ممکن ہوتا ہے ۔ اس لئے بظاہر قلبی تجربہ ، عقلی تجربات کے مقابلے میں غیر معمولی معلوم ہوسکتا ہے ، لیکن شعور کی ان سطحوں تک نارسائی سے ، نہ تو اس کی تجربہ کی واقعیت سے انکار درست ہوسکتا ہے ، اور نہ محض اس کو پراسرار اور رومانی (Psychic) خیال کر کے نظرانداز کرنا ممکن ہے ۔ انسان کی ابتدائی زندگی میں ہر تجربہ اُسے فوق الفطرت معلوم ہوتا تھا ، لیکن زندگی کی بنیادی ضروریات سے نپٹنے کی کوشش کے سلسلے میں ، اس نے اپنے تجربات کو معنی پہنانے کی کوشش شروع کی ؛ الٹے سیدھے اصول فطرت سے متعلق اخذ کرنے لگا ، اور رفتہ رفتہ وہی تجربات جو اُس کو ابتداً فوق‌الفطرت معلوم ہوتے تھے ، فطری معلوم ہونے لگے[1] ۔

شعور کی دیگر سطحیں:

ہر زمانے اور ہر مقام کے ماہرین مذہب (جن میں اکثر علوم عقلی و

---

۱ ری کنسٹرکشن ، ص ۱۵

طبعی کے مستند اور اعلیٰ پایہ عالم گزرے ہیں) کے تجربات ، اور ان تجربات کی تفصیل سے متعلق موجودہ تحریری مواد اس امر کا شاہد ہے کہ انسانی شعور کی گہرائیوں میں' ان سطحوں کے علاوہ جو حقیقت کی تجربیاتی تعبیرات (Empirical Interpretations) کے لیے کھلی ہوتی ہیں' ایسی سطحیں موجود ہیں ، جہاں حقیقت کے ان پہلوؤں کے علاوہ جن کا علم تجربیاتی تعبیر کا ذریعہ ہوتا ہے ، حقیقت کے دوسرے پہلو مختلف قسم کے تجربات کے ذریعہ ہمارے علم میں آتے ہیں۔ پھر دنیا میں موجودہ الہامی اور صوفیانہ ادب نے نوع انسانی پر جس وسیع پیمانے پر حکمرانی کی ہے ، وہ خود اس امر کا ثبوت ہے کہ انسانی شعور کے اعماق میں ، عام سطحوں کے علاوہ ایسی سطحیں موجود ہیں جو حیات بخش اور علم رساں تجربات کا سرچشمہ ہیں[1] ۔

قلبی تجربہ کے مختلف مدارج :

پھر قلبی تجربات بھی اپنے متن کی فراوانی اور شدت ، اور اپنی عقلی قدر و قیمت (Cognitive value) کے اعتبار سے مختلف مدارج کے حامل ہوتے ہیں۔ پیغمبرانہ شعور (Prophetic Consicousness) اور متصوفانہ شعور (Mystic Consciousness) دونوں اپنی ماہیت کے اعتبار سے اگرچہ تجربات کے ایک ہی منطقہ سے متعلق ہوتے ہیں ، لیکن تجربہ کے متن کی شدت اور وفور اور اس کی عقلی قیمت کے اعتبار سے پیغمبرانہ شعور ، متصوفانہ شعور سے مختلف ہوتا ہے ؛ اور خود متصوفانہ شعور بھی متعدد مدارج کا حامل ہوتا ہے ۔ غرض اس تجربہ کا اندرونی وفور اور اس کے مضمرات ، نفسیات کی عظیم الشان تحقیقات کا مواد اپنے اندر رکھتے ہیں ۔ اس خصوص میں مستند ماہرین کے بعض شخصی تجربات کی جو تفصیلات اور تحریریں موجود ہیں ، ان سے ایک اچھوتا اور وسیع میدان ، نفسیاتی تحقیقات کے لیے کھل جاتا ہے ۔ مشہور مصلح تصوف حضرت شیخ احمد سرہندی کے آگے ، عبدالمومن نامی کسی شخص کے تجربۂ قلب کی حسب ذیل تفصیل بیان کی گئی ، اس پر انہوں نے جو تبصرہ کیا ہے' وہ قلبی تجربہ کی ایک مستقل کائنات کی جانب نشاندھی کرتا ہے ۔

« آسمان اور زمین ، عرش ، جنت اور دوزخ ، سب میرے حق میں نیست

---

[1] ویرگسٹرگمن ، ص ۱۷۵

ہوچکے ہیں ۔ جب میں اطراف دیکھتا ہوں تو اُنہیں کہیں نہیں پاتا ، جب میں کسی کے آگے کھڑا ہوتا ہوں ، تو مجھے آگے کوئی نظر نہیں آتا ، بلکہ خود میرا وجود ، خود میرے حق میں گم ہوچکا ہے ۔ خدا لامحدود ہے ۔ کوئی اس کا احاطہ نہیں کر سکتا ، اور یہ مکاشفۂ روحانی کی انتہا ہے ۔ کوئی ولی اس کے آگے نہیں جا سکتا[1] »

تجربۂ قلب کی مندرجۂ بالا تفصیل پر ، شیخ احمد سرھندی نے جو تبصرہ کیا ہے وہ حسب ذیل ہے :

« مکاشفہ (جسکی تفصیل لکھی گئی ہے) کا سرچشمہ ، قلب کی ہر زمان متغیرحیات ہے اور مجھے ایسا معلوم ہوتا ہے کہ صاحب کشف نے قلب کی بےشمار منازل میں سے ایک چوتھائی منزلیں بھی ہنوز طے نہیں کی ہیں ۔ روحانی زندگی کے پہلے « مرتبہ » کی تکمیل کے لئے بقیہ تین چوتھائی منازل بھی طے کرنی ضروری ہیں ۔ اس « مرتبہ » کے آگے اور مراتب ہیں جو « روح » « سرخفی » « سراخفا » سے موسوم کئے جاتے ہیں ۔ یہ تمام مراتب بہ حیثیت مجموعی « عالم امر » کہلاتے ہیں ۔ ان مراتب کے طے کرنے کے بعد ، جویائے حق پر ، تدریجی طور پر « اسمائے الہی » اور « صفات الہی » کی تجلیاں ظاہر ہونے لگتی ہیں ، اور سب سے آخر میں اس پر « ذات الہی » کی تجلی ظاہر ہوتی ہے[2] »

قلبی تجربہ کی نمایاں خصوصیات :

تجربۂ قلب اگرچہ اپنے مدارج اور گوناگونی کیفیات کے اعتبار سے بجائے خود ایک مستقل دنیا ہے ، لیکن شعور کی معمولی سطح کے تجربات کے مقابلے میں تجربۂ قلب حسب ذیل خصوصیات کی وجہ سے امتیاز رکھتا ہے[3] ۔

۱ ۔ اس تجربہ کی بداھیت :

اس تجربہ کی ایک خصوصیت اس کی بداھیت (Immediacy) ہے جس طرح ہم عام تجربات میں ، شعور کے متعلقہ منطقوں پر مرتسم ہونے والے حسی مواد کی تعبیر کے ذریعہ

---

۱ ری کنسٹرکشن ، ص ۱۸۲ ۲ ایضاً ص ۱۸۲ ۳ ایضاً ص ۱۷ تا ۲۱

خارجی دنیا کا علم حاصل کرسکتے ہیں؛ اسی طرح قلبی تجربہ کے منطقہ سے تعبیر کے ذریعہ خدا کا علم حاصل ہوتا ہے ۔ قلبی تجربہ کی بداہیت سے یہی مراد ہے کہ اس تجربہ سے خدا کا علم بالکل اسی طرح حاصل ہوتا ہے جس طرح دوسری اشیا کا ۔ بالفاظ دیگر خدا ایک ریاضیاتی یا تصوری نظام کے ایک جز کی حیثیت سے وجود نہیں رکھتا، بلکہ لاواسطہ ہمارے تجربہ اور مشاہدہ میں آتا ہے ۔ قلبی تجربہ کے ذریعہ خداکے اسی براہ راست اور بلاواسطہ علم کا ذکر کرتے ہوئے حضرت ابن عربی نے فرمایا تھا :

«الحق محسوس و الخلق معقول»[1]

(خدا قابل ادراک (Percept) ہے جبکہ عالم صرف قابل فہم (Concept) ہے)

۲ ۔ اسکی ناقابل تحلیل وحدت

اس تجربہ کی دوسری خصوصیت اس کی ناقابل تحلیل وحدت ہے ۔ عقلی شعور عمل تحلیل کے ذریعہ حقیقت کا جزواً جزواً ادراک کرتا ہے، لیکن قلبی واردات کے دوران میں مشاہد، کل حقیقت سے کچھ اس طرح ربط میں آجاتا ہے کہ عام تجربات کے برعکس، اس تجربہ میں موضوع (Subject)، اور معروض (Object) کا فرق بھی باقی نہیں رہتا ۔

۳ ۔ خودی مطلق سے انتہائی تقرب :

اس تجربہ میں مشاہد، ایک آن کے لیے ایک یکتا اور مطلق خودی سے انتہائی قربت حاصل کرلیتا ہے ۔ یہاں یہ سوال پیدا ہوسکتا ہے کہ ایک خودی دوسری آزاد اور دیگر خودی کا بلا واسطہ تجربہ کیسے کرسکتی ہے ۔ اس کا اندازہ ہمارے سماجی تجربہ کی مثال کے ذریعہ ہوسکتا ہے ۔ جس طرح سماجی میل جول میں ہم دیگر افراد یا خودیوں کا علم حاصل کرتے ہیں ، اسی طرح خودی مطلق کا بلا واسطہ تجربہ بھی ممکن ہے جیسا کہ رومی کہتے ہیں :

روزن دل چوں کشاداست و صفا   می رسد بےواسطہ نور خدا[2]

متذکرہ دو کیفیتوں کو اقبال نے ان اشعار میں بھی بیان کیا ہے :

حق ہویدا باہمہ اسرار خویش   بانگاہ من کند دیدار خویش
عبد و مولا در کمین یک دگر   ہر دو بےتاب اند از ذوق نظر

---

۱ ری کنسٹرکشن ص ۱۸۳
۲ رومی، مثنوی معنوی، ص ۱۰۱

٤ ۔ اس تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے :

یہ تجربہ دوسروں تک پہنچایا نہیں جاسکتا ۔ وہ صرف ایک احساس پر مشتمل ہوتا ہے نہ کہ خیال کی صورت میں ۔ ایک پیغمبر یا صوفی اسکی تعبیر قضایا یا احکام (Propositions) کی شکل میں کرسکتا ہے ، اور اسی صورت میں اس کو دوسروں تک منتقل کیا جاسکتا ہے ۔ خود تجربہ کا متن ناقابل انتقال ہوتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں اس تجربہ کا مواد اپنی ماہیت کے اعتبار سے ایک ناقابل وضاحت یا غیرملفوظ احساس ہوتا ہے ۔ لیکن دوسرے تمام احساسات کی طرح، متصوفانہ احساس میں بھی، علم یا وقوف کا عنصر بہرحال شامل ہوتا ہے اور اسی کی مدد سے احساس، خیال کی شکل اختیار کرتا ہے ۔ یہی سبب ہے کہ مذہب کا آغاز اگرچہ خالص احساس سے ہوتا ہے ، لیکن جیسا کہ مذہب کی؟ تاریخ سے ظاہر ہے ، مذہب کسی وقت بھی محض احساس کا معاملہ ہوکر نہیں رہ گیا ، بلکہ وہ ہمیشہ فوراً ہی مابعدالطبیعات کے میدان میں داخل ہوجاتا ہے ۔

٥ ۔ یہ تجربہ زمان الہیہ میں واقع ہوتا ہے :

اس تجربہ میں مشاہد ، زمان الہیہ یا « زمان حقیقی » کے دائرہ میں داخل ہوجاتا ہے ، جہاں اس کو عالم آب و گل کے تدریجی زمان (Serial time) کے غیرحقیقی ہونے کا احساس ہوجاتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں وقت کے تدریجی بہاؤ کا احساس جیسا کہ شعور کی عام سطحوں میں ہوتا ہے ، اس تجربہ میں باقی نہیں رہتا۔ یہ تجربہ « آنی » ہوتا ہے ۔

می شود پردۂ چشمم پر کاہے گاہے طے شود جادۂ صد سالہ بہ آہے گاہے
وادیٔ عشق بسے دور و دراز است ولے دیدہ ام ہردو جہاں را بہ نگاہے گاہے

لیکن مشاہد ، تدریجی زمان سے بالکلیہ منقطع نہیں ہوجاتا ، کیونکہ « صوفیانہ احوال » (Mystic States) جلد ماند پڑجاتی ہیں ، اور مشاہد دوبارہ تدریجی زمان میں داخل ہوجاتا ہے ۔ لیکن فوراً گزرجانے کے باوجود ، یہ تجربہ مشاہد میں اقتدار کا ایک عمیق اور ناقابل تسخیر احساس چھوڑ جاتا ہے ۔ قلب کے اس تجربہ میں خودی کی طاقتوں کو مجتمع کرنے کی ایک غیرمعمولی صلاحیت پائی جاتی ہے ۔

صوفیانہ احوال کی پیدائش کے اسباب :

صوفیانہ احوال (Mystic States) کے پیدا ہونے کے اسباب سے بحث کرتے ہوئے بعض ماہرین عضویات نے یہ نظریہ قائم کیا ہے کہ یہ احوال مخصوص قسم کے اعصابی امراض

اور عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں۔ لیکن اقبال کا یہ استدلال ہے کہ اگر اس نظریہ کو تسلیم بھی کرلیا جائے کہ مذہبی احوال مخصوص عضویاتی خلل کے سبب پیدا ہوتے ہیں، تو اس سے تجربہ کی قدر و قیمت متاثر نہیں ہوسکتی۔ مان لیجیے کہ نعوذ باللہ، حضور صلعم اختلال یا طغیان حواس کی گرفت میں (Psycho-path) تھے، ایسی ایک ہستی اگر اس درجہ لامتناہی قوت کی مالک ہو، کہ وہ انسانی تاریخ کو ایک نئی سمت میں موڑ دے، اور نوع انسانی کی نسلہا نسل کے کرداروں کی تشکیل نو کا باعث ہوئی ہو، تو ایسے مریض کی ان مخصوص کیفیات کی قدر و قیمت بے اندازہ ہوجاتی ہے۔ علم الانسان کے نقطۂ نظر سے خلل دماغ کا ایسا مریض، سماجی تنظیم میں نہایت اہم مقام کا حامل ہوگا، کیونکہ وہ ایک فلسفی کی طرح واقعات کی صرف جماعت واری تقسیم اور اسباب کی تحقیق نہیں کرتا، بلکہ براہ راست زندگی اور حرکت کی اصطلاحوں میں سوچتا ہے، اور انسانی کردار کو ایک نئے سانچے میں ڈھال دیتا ہے۔[1]

واردات قلب کی تعبیر:

یہ ضرور ہے کہ واردات قلب کی تعبیر میں لغزش اور التباس کا اندیشہ لگا رہتا ہے۔ یہی صورت ایک سائنس داں کو بھی اپنے تجربات سے نتائج اخذ کرنے میں پیش آتی ہے۔ لیکن نتائج اخذ کرنے میں مذہبی تجربہ کے ایک مشاہد کو بھی اسی قدر احتیاط برتنی ضروری ہوتی ہے جتنی کہ ایک سائنس داں کو۔ قلبی تجربہ کی تعبیر میں، پیغمبر یا صوفی کی لغزش، قوموں کی تقدیروں کو درہم برہم کرنے کا باعث ہوسکتی ہے۔ اسی منزل میں اختلاف کے سبب کوئی پیغمبر یا صوفی، نفی حیات اور رہبانیت کی طرف نوع انسانی کی رہنمائی کرتا ہے، تو کوئی اثبات خودی کی طرف۔

ختم نبوت کا تصور، اور واردات قلب کی تنقیح:

یہی سبب ہے کہ اسلام میں نبوت کا ادارہ اپنی تکمیل کو پہنچنے کے بعد، صوفیانہ تجربات کو آزاد تنقید کے سپرد کردیتا ہے۔ اور انسانی تجربات کے اس منطقہ کو بھی تنقیدی امتحان کے لیے اسی طرح کھول دیا گیا ہے، جس طرح طبعی اور عقلی تجربات کے منطقے آزاد تنقید کے لیے کھلے ہوئے ہیں۔

---

١ دی کنٹرکشن، ص ١٦

پیغمبر اسلام تجربۂ قلب کے پہلے نقاد تھے:

اقبال کے نقطۂ نظر سے صوفیانہ تجربات کی تاریخ میں، اس تجربہ کو کھرے اور کھوٹے کی کسوٹی پر پرکھنے والی پہلی شخصیت، خود پیغمبر اسلام تھے، جنہوں نے مظاہر روحانی (Psychic Phenomenon) کا پہلی مرتبہ تنقیدی نظر سے جائزہ لیا۔ محدثین نے ابن صیاد نامی ایک یہودی نوجوان کا واقعہ تفصیل سے بیان کیا ہے، جس کے کشفی احوال (Ecstatic States) کے متعلق آنحضرت کو مطلع کیا گیا، اور آپ نے مختلف حالتوں میں اس کا امتحان فرمایا۔ ایک موقع پر آنحضرت نے چپکے سے ایک درخت کی آڑ میں کھڑے ہوکر اس نوجوان کی باتوں کو سننے کی کوشش کی۔ لیکن اس کی ماں نے اسے آنحضرت کے آنے کی اطلاع کردی جس کی وجہ سے اس پر جو کیفیت طاری تھی، فوراً ماند پڑگئی اور آنحضرت نے فرمایا: اگر اس کی ماں اسے تنہا چھوڑ دیتی تو حقیقت حال کا پتہ چل جاتا[1]۔

اسلام میں ادارۂ نبوت کی تکمیل اور اس کے مضمرات پر روشنی ڈالتے ہوئے اقبال لکھتے ہیں:

« اسلام کا ظہور، فراست استقرائی کا محرک ہوا۔ اسلام میں نبوت کی تکمیل، خود اپنی موقوفی کی ضرورت سے عمل میں آئی ہے۔ اسلام میں پروہتی (Priesthood) اور موروثی بادشاہت کی موقوفی، اور قرآن کی عقل اور تجربہ سے مسلسل اپیل، اور انسانی علم کے ماخذوں کی حیثیت سے فطرت اور تاریخ پر اس کا زور دینا، یہ سب اختتام نبوت کے اسی تصور کے مختلف پہلو ہیں۔ لیکن اس سے یہ مراد نہیں ہے، کہ متصوفانہ تجربہ جو اپنی نوعیت کے اعتبار سے پیغمبر کے تجربہ سے مختلف نہیں ہوتا، اب ایک حیاتی واقعہ کی حیثیت سے وجود میں نہیں آسکتا۔ حقیقتاً قرآن «انفس» اور «آفاق» (عالم)، دونوں کو علم انسانی کے ماخذ تصور کرتا ہے . . . . اس لئے اختتام (نبوت) کے تصور سے یہ مراد نہیں لی جانی چاہئے کہ حیات کا آخری اور قطعی مقدر یہ ہے

---
[1] ری کنسٹرکشن، ص ۱۲۹

کہ عقل، جذبہ کو مکمل طور پر بے دخل کرکے اس کی جگہ حاصل کرلے ۔ یہ نہ تو ممکن ہے نہ پسندیدہ۔ اس تصور کی تعقلی قدر یہ ہے کہ وہ متصوفانہ تجربہ کے تعلق سے ایک آزاد تنقیدی رجحان، اس عقیدہ کے نشوونما کے ساتھ پیدا کرنے پر مائل کرتا ہے، کہ تاریخ انسانی میں ایسے تمام شخصی اقتدار کا خاتمہ ہوچکا ہے، جو فوق الفطرت اصل کا ادعا کرسکتا ہو . . . . اس لیے متصوفانہ تجربہ، خواہ کیسا ہی انوکھا، اور غیرمعمولی کیوں نہ ہو مسلمان کے نزدیک ایک مکمل فطری تجربہ ہوگا، جو تنقیدی تنقیح کے لیے ایسا ہی کھلا ہوا ہے، جیسے انسانی تجربے کی دوسری صورتیں ۔ یہ امر ابن صیاد کے کشفی تجربات کے تعلق سے، خود آنحضرت کے رحجان سے بھی واضح ہے -

شفی احوال کے ربانی یا شیطانی ہونے کی جانچ :

اقبال کے نزدیک کشفی احوال کے شیطانی (Satanic) یا ربانی (Divine) ہونے ، جانچ بھی تجربیاتی کسوٹی ہی پر ممکن ہے : یا قرآن کے الفاظ میں علم کے ان دو خذوں، فطرت اور تاریخ کی روشنی میں، جن کی طرف قرآن نے اشارہ کیا ہے۔ کشفی حوال کے شیطانی یا ربانی ہونے کی جانچ کس طرح کی جائے، یہ مسئلہ عیسائی تصوف ی تاریخ میں بھی پیدا ہوا تھا، اور یہ بڑا مشکل مسئلہ تصور کیا جاتا تھا۔ پروفیسر ولیم جمیس ں خصوص میں اپنی رائے ظاہر کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

«رویا اور پیامات میں سے بعض بین طور پر مہمل ہوتے ہیں، اور کشفی احوال میں سے بعض سیرت و کردار کے لیے اتنے کم مفید ہوتے ہیں کہ ان کو ربانی کہنا تو درکنار، پُر معنی بھی نہیں کہا جاسکتا۔ مسیحی تصوف کی تاریخ میں یہ مسئلہ کہ ایسے مکاشفات اور واردات میں، جو فی الحقیقت ربانی معجزات تھے، اور ان مکاشفات میں جن کو شیطان عداوت سے تلبیس کرتا ہے، کس طرح امتیاز کرنا چاہئے، ایک مشکل مسئلہ رہا ہے - اور اس کو حل کرنے کے لیے بہترین ہادیانہ ضمیر

۱ [illegible] ص ۱۲۱

کی بصیرت اور تجربہ درکار رہا ہے۔ بالآخر یہ مسئلہ بھی ہمارے تجربی معیار (Pragmatic test) پر جانچنے کے لیے پیش ہوتا ہے؛ ان کا پتہ تم ان کے ثمر سے چلا سکتے ہو، جڑ سے نہیں»[1]

اقبال بھی اس خصوص میں ولیم جمیس کے خیال سے متفق ہیں۔ کسی کشفی کیفیت کے الہیٰ یا شیطانی ہونے کی جانچ تجربیاتی معیار ہی پر ممکن ہے؛ اس معیار پر کہ کشفی کیفیت جن دعوؤں کی شکل میں خود کو پیش کرتی ہے، وہ کہاں تک نوع انسانی کے لئے مفید ہیں۔

رومی کا معیار، ذوق سلیم یا وجدان صحیح :

کشفی کیفیت کے کھرے یا کھوٹے ہونے کی جانچ کے لئے، اقبال اور ولیم جمیس نے تجربہ کو جو معیار قرار دیا ہے، اسی کو رومی ذوق سلیم یا وجدان صحیح سے موسوم کرتے ہیں۔ نبی اور متنبی میں تمیز کیوں کر ممکن ہے؟ کس بنا پر کہا جا سکتا ہے کہ نبی کے دل میں جو مضامین القا ہوتے ہیں وہ خدا کی طرف سے ہیں، اور متنبی کے دل میں شیطان کی طرف سے۔ اس سوال کے جواب میں رومی کہتے ہیں کہ جس طرح میٹھے اور کھارے پانی میں فرق کرنے کا ذریعہ صرف قوت ذائقہ ہے، اسی طرح ذوق صحیح اور صالح وجدان ہی مکاشفہ کے نتائج کو پرکھ کر، اس کے ربانی یا شیطانی ہونے پر حکم لگا سکتا ہے۔ ولیم جیمس نے « جڑ سے نہیں بلکہ ثمر سے » پتہ چلانے کا جو اصول پیش کیا ہے، رومی اسی اصول کی معنویت کی توضیح ایک نہایت بلیغ و حسین تشبیہ کے ذریعہ کرتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ شہد کی مکھی اور بھڑ دونوں ایک ہی پھول سے غذا حاصل کرتے ہیں، لیکن ایک اس کو شہد کی صورت میں پیش کرتی ہیں اور دوسری زہر کی شکل میں۔ چنانچہ رومی کہتے ہیں :

ہر دو صورت گر بہم ماند رواست	آب تلخ و آب شیریں را صفاست
جز کہ صاحب ذوق نشناسد بیاب	اوشناسد آب خوش از شورآب
ہردو یک گل خوردہ زنبور ونحل	یک شدہ زاں نیش و زیں دیگر عسل
جز کہ صاحب ذوق بشناسد طعوم	شہد را ناخوردہ کے دانی زموم
سحررا با معجزہ کردی قیاس	ہر دو را بر مکر پنداری اساس

---

1 ماخوذ از ری کنسٹرکشن، ص ۲۲

زرِّ قلب و زر نیکو در عیار   بے محک هرگز ندانی اعتبار
هر کرا درجاں خدا بنهد محک   هر یقیں را باز داند او زشک
چوں شود از رنج و علت دل سلیم   طعم صدق و کذب را باشد علیم[۱]

نٹشے کا اصول تنقیح :

نٹشے جو پیغمبروں اور فلسفیوں کے نظامہاے حیات کے کھوٹے یا کھرے ہونے کی جانچ، ان کے منطقی یا استدلالی اعتبار سے مکمل یا نامکمل ہونے کی بنا پر نہیں کرتا؛ بلکہ اس بنا پر کہ وہ ذوق صحیح یا رومی کے الفاظ میں، « دل سلیم » کی پیداوار هیں یا انحطاط و طبع (Decadence) یا قرآن کے الفاظ میں « قلب مریض »[۲] کی، جو رومی اور نٹشے دونوں کے نزدیک « رنج و علت » کا نتیجہ هے؛ اور جو شدت سے اپنے اس خیال کا اعادہ کرتا هے کہ "My Genius lies in my nostrils"[۳] اگر رومی کے ان اشعار سے واقف هوتا تو ضرور ان کی داد دیتا۔

جستجوے الٰہی کی راہ میں ایک ممکنہ خطرہ :

جستجوے الٰہی کے راستے میں خودی کے لئے یہ ممکنہ خطرہ موجود هوتا هے، کہ آخری تجربے سے قبل کے تجربات کی لطف اندوزی، اور ان میں استغراق سے، راستے هی میں اس کی فعلیت ایک توقف و تعطل کی حالت میں تبدیل هوکر نہ رہ جائے اور مشاهد درمیانی منزلوں هی میں و ماندۂ راہ هوکر نہ رہ جائے۔ یہ صورت اگر پیش آئے تو اس کا نتیجہ خودی کے اضمحلال کی شکل میں رونما هوتا هے۔ اقبال کے نزدیک مشرقی تصوف اس خطرہ کے زبردست امکانات کے ثبوت میں پیش کیا جاسکتا هے۔ ان کی نظر میں عہد وسطیٰ میں اسلامی تصوف کے بے راہ هوجانے کا یہی اصلی سبب تھا۔ چنانچہ اپنے کلام میں جہاں انہوں نے صوفیوں کو اپنی تنقید کا هدف بنایا هے، ان کا اشارہ انہیں گم کردہ راہ صوفیوں کی طرف هے، جو آخری تجربہ سے قبل، درمیانی تجربات سے پیدا هونےوالی

---

۱ رومی مثنوی معنوی، ص ۱۱

۲ انسان ناقص کی بدذوقی جس کو نٹشے بیماری اور فساد طبع پر محمول کرتا هے، قرآن بھی اس کو « قلب کے مرض » کا نتیجہ قرار دیتا هے۔ « قلب مریض » کا خیال قرآن میں متعدد مقامات پر پیش کیا گیا هے۔ ملاحظہ هو قرآن سورہ بقر، آیت ۱۰، سورہ توبۃ، آیت ۱۲۵، سورہ نور آیت ۵۰، سورہ مدثر، آیت ۳۱۔

۳ نٹشے، اکسے هومو، ص ۱۳۲

سرور و مدھوشی کی کیفیات میں کھوگئے اور جوہر خودی کو گنوا بیٹھے؛ اور خودی کے فنا کرنے کو عشق الہی کا مقصود سمجھنے لگے[1] ۔ انہیں کے بارے میں اقبال نے کہا ہے:

یہ سالک مقامات میں کھوگیا ۔

تجربۂ قلب اور خودی:

تجربۂ قلب میں خودی اپنی مختلف صلاحیتوں کو ایک نقطہ پر مجتمع اور مرکوز کرکے، ایک واحد باطنی نظر پیدا کرتی ہے، اور مشاہد نفسیاتی اور عضویاتی ہر قسم کے موضوعی (Subjective) عناصر کو تجربہ کے متن سے بالکل علحدہ رکھنے کی جد و جہد کرتے ہوئے اس چیز تک پہنچنے کی کوشش کرتا ہے جو کلیتاً معروضی (Objective) ہوتی ہے اور جس لمحہ خودی اس آخری تجربہ تک پہنچتی ہے اس پر اچانک اس دائمی راز کا انکشاف ہوجاتا ہے کہ یہ معروض ہی اسکے وجود کا مبداء مطلق ہے[2] ۔

پھر یہ آخری تجربہ ایک عقلی فعل نہیں، ایک حیاتیاتی فعل ہے جو خودی کے سارے وجود میں غایت شدت اور تیزی پیدا کردیتا ہے؛ دوسرے الفاظ میں یہاں پہنچ کر جوہر خودی میں دھماکا پیدا ہوتا ہے اور انسان اس ناقابل تسخیر قوت کے ساتھ لوٹتا ہے کہ دنیا محض دیکھنے اور سمجھنے کی شے نہیں ہے بلکہ عمل پیہم کے ذریعہ درہم برہم کرکے تعمیر اور دوبارہ تعمیر کرنے کی شے ہے[3] ۔

انسان کامل محیط کل خودی کے حضور میں:

پس ایک مستحکم خودی ہی آخری تجربہ کی منزل تک رسائی حاصل کرسکتی ہے، ایسی خودی جو مرتکزترین اور غایت درجہ مستحکم ہوتی ہے ۔ محیط کل خودی (All embracing Ego) کے حضور میں بھی اپنی انفرادیت کو برقرار رکھتی ہے اور اپنے مقام پر قائم ہوتی ہے[4] کیوں‌کہ وہ محیط کل خودی کے مقابل ہونے کی مستحق ہوتی ہے چنانچہ پیغمبر اسلام کے محیط کل خودی کے نظارے کی کیفیت کا نقشہ قرآن نے ان حسب الفاظ میں کھینچا ہے: «ما زاغ البصر و ما طغیٰ[5]»

(اس کی نگاہ نہ تو چوکی اور نہ ہٹی)

---

۱ ری کنسٹرکشن ص ۱۸۶، ۱۸۷
۲ ایضاً ص ۱۸۶
۳ ایضاً
۴ ایضاً ص ۱۱۱
۵ قرآن سورہ النجم، آیت ۱۷

اقبال کے نصب العینی صاحب عشق کی معراج، خودی کے مبداء مطلق، یعنی محیط کل خودی کا تقرب، انسانی خودی کے اسی انتہائی نقطۂ عروج کی بدولت ممکن ہے:

غلام همت آں خود پرستم   که با نور خودی بیند خدا را

انسانی خودی کی معراج کی اِسی کیفیت کو ایک فارسی شاعر نے اس طرح بیان کیا ہے:

موسیٰ ز هوش رفت به یک جلوۂ صفات   تو عین ذات را نگری در تبسمے

انسان کامل کی سیرت کے دو پہلو:

ایک ایسا ہی صاحب خودی اور صاحب عشق، جس کی شخصیت میں عشق اور خودی باہم یکذات ہوکر، اس معراج کمال تک رسائی حاصل کرتے ہیں، اقبال کا نصب العینی انسان کامل ہے۔

جذبۂ عشق کے معروض کا وقوف:

واردات قلب، یا حقیقت حیات میں غوطه زنی کا یه تجربه ہی وہ مقام ہے، جہاں پہنچ کر حیات کا بنیادی جذبۂ عشق، اپنے معروض کا وقوف حاصل کرلیتا ہے۔ یہاں انسان، حیات کے بنیادی ہیجان اور جد و جہد کے غیرشعوری محرک سے شعوری طور پر واقف ہوجاتا ہے۔ دوسرے الفاظ میں وہ یہ معلوم کرلیتا ہے کہ حیات میں کام کرنے والی بنیادی قوت کیا ہے، اور اس کا معروض کیا۔ اور پھر اپنی منزل مقصود سے شعوری طور پر آگاہ ہوجانے کے بعد وہ حیات کی ساری منتشر جد و جہد کو، جو نتیجه تھی اس قوت محرکه سے عدم شعور کا، اپنے بنیادی مقصود پر نظر رکھ کر، اپنے ارادہ کے مطابق ڈھال لیتا ہے۔ انسان کی تمام منتشر مساعی اور پراگندہ جدوجہد ایک نقطۂ وحدت پر مرکوز ہونا شروع ہوتی ہے۔ حیات کے ابتدائی اضطراب اور جد و جہد کے مقصود سے آگاہ ہونے کے سبب سے انسان نے جو خس و خاشاک سے کھیلنا شروع کردیا تھا اور اسی کو اپنا مقصود بنا لیا تھا، اس منزل پر پہنچ کر اس خس و خاشاک کو آگ لگادی جاتی ہے اور انسان براہ براست «منزل کبریا» کی سمت میں آگے بڑھنے لگتا ہے۔

شعلۂ درگیر و زد بر خس و خاشاک من   مرشد رومی که گفت «منزل مَا کبریاست»

عشق کی تخلیقی قدر:

حیات کے محرک حقیقی کی ماہیت اور اس کے معروض سے آگاہ ہونے کے باعث

انسان صاحب عشق ہوجاتا ہے ۔ اب اس کو کسی شے کی احتیاج باقی نہیں رہتی ۔ اپنے مبداء حقیقی کا سراغ پالینے کے بعد باطن کی جھلکتی ہوئی فراوانی کا کیف و سرور ہی اس کا اعلیٰ ترین سرمایہ ہوجاتے ہیں :

نخواہم ایں جہاں و آں جہاں را مرا ایں بس کہ دانم رمز جاں را
سجودے دہ کہ از سوز و سرورش بوجد آرم زمین و آسماں را

وہ تمام مصنوعی مقاصد جن کی تخلیق انسان نے اپنے مقصود حقیقی کے عدم شعور کی حالت میں کی تھی، صاحب عشق کو ہیچ معلوم ہونے لگتے ہیں ۔ اس کی نظر صرف خدا پر ہوتی ہے اور اگر اب وہ راہ خدا سے سرمو بھی جنبش کرے تو راستہ اس کو کاٹے کھاتا ہے ۔

سوزوگداز زندگی لذت جستجوے تو راہ چوں مار می گزد گرنہ روم بسوے تو

جستجوے الہی کی آخری منزل اور جوہر خودی کا دھماکا :

جب صاحب عشق جستجوے الہی کی آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا ہے، اور اپنے شعور کی گہرائیوں میں خدا کا ادراک کرتا ہے تو خودی بسیط کے ادراک کا یہ حیاتیاتی فعل جوہر خودی میں دھماکا پیدا کرنے کا باعث ہوتا ہے ۔ محدود خودی (Finite ego) کی رہنما قوت جب خودی بسیط کی رہنما قوت (Directive Energy) سے ربط میں آتی ہے تو انسان ایک لامتناہی قوت تخلیق لےکر لوٹتا ہے ۔ دوسرے الفاظ میں حق کو قریب سے دیکھنے کے اس فعل سے توانائی کا ایک لامتناہی سرچشمہ انسان کے اندر پھوٹ نکلتا ہے ۔ اور یہ توانائی نقش حق کی روشنی میں عالم کی تعمیر نو یا نقش حق کو عالم پر مسلط کرنے کے مقصود میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے ۔

صاحب عشق اور قانون الہی :

نقش حق، قانون الہی یا دین وہ نظام حیات ہے جو کائنات کی ازلی اور ابدی قدروں پر مبنی ہے ۔ عقل محض کی بلندپروازی سے یہ ازلی قدریں انسان پر منکشف نہیں ہوسکتیں ۔ وحی حق ہی عالمگیر اور ازلی و ابدی نظر رکھتی ہے ۔ وہ ہر ایک کے سود و بہبود کو سمجھتی اور پیش نظر رکھتی ہے ۔ اسکے برعکس عقل، جو انسان کے تحفظ ذات (Self preservation) کے اصولوں کے تحت پیدا ہوتی ہے، اس کی نظر صرف انسان کی مادی

ستی کے تحفظ اور اس کی آسائش پر ہوتی ہے :

وحی حق بینندۂ سود همه　　در نگاهش سود و بهبود همه

عقل خود بین غافل از بهبود غیر　　سود خود بیند نه بیند سود غیر

اقبال کے نزدیک قرآنی محکمات یا اسلام کے بنیادی اصولوں ہی میں وہ نظریۂ حیات مضمر ہے جو ازلی حقائق کا حامل ہے[1] لیکن ازلی اور ابدی حقائق پر مشتمل یہ انون، انسان کے لیے کوئی خارجی یا عاید کردہ نظریۂ حیات نہیں ہے - جیسا کہ واضح یا گیا اس کا سرچشمہ خود شعور انسانی کی گہرائیوں میں موجود ہے، البتہ عقل محض اس ا منبع نہیں ہے - پس صاحب عشق وہ ہے جو ان ازلی اور ابدی حقائق پر یقین کامل کھتا ہے، اور جس کی شخصیت کا بنیادی جذبۂ عشق، ان نقوش حق سے محبت میں بدیل ہوجائے - اس طرح جذبۂ عشق، جو خام حالت میں ایک نا معلوم تڑپ، ایک غیر لفوظ خلش، ایک آرزوے محض، یا شوپنہاور کے الفاظ میں ایک اندھے عزم (Blind will) کی صورت میں خودی میں ایک حرکت و ہیجان پیدا کئے ہوئے تھا، اب ذات الہی سے بت، دین الہی یا پیام الہی سے محبت اور پھر اس ازلی قانون کے اکمل پیامبر سے محبت کی واضح اور متعین شکل اختیار کرلیتا ہے - عشق کا اعلی ترین مقام تو وہ تھا جہاں ایک نسان کامل کی واردات قلبی میں اس دین نے جنم لیا - لیکن ہر وہ انسان جو « نہایت ندیشہ » اور « کمال جنون »[2] کی بدولت یا قرآن کے الفاظ میں « انفس » و « آفاق » کے لم کی بدولت حقیقت حیات میں غوطہ لگاکر خود اپنے ضمیر کی گہرائیوں میں دین کے ن اصولوں کے ازلی اور عالمگیر ہونے کو شدت ایقان کے ساتھ دیکھ آتا ہے، صاحب عشق ہے - عشق کے اعلیٰ مدارج میں ایک انسان کامل « قانون الہی » کو حیات کے کم و بیش نہیں اعماق سے دوبارہ دریافت کرتا ہے جن اعماق سے پیغمبر اسلام نے اس کو دریافت کیا تھا - اقبال کا انسان کامل وہ برگزیدہ صاحب عشق ہے جس پر قرآن انہیں اعماق حیات سے نازل ہوتا ہے جیسا کہ وہ رحمۃللعالمین پر نازل ہوا تھا - مثنوی « پس چہ باید کرد» یں اسی خیال کی اقبال اس طرح توضیح کرتے ہیں :

شرع برخیزد ز اعماق حیات　　روشن از نورش ظلام کائنات

۱　اس نظریۂ حیات کے بنیادی محکمات سے متعلق راقم سطور نے اپنے مقالے « اقبال کا انسان کامل اور اسلامی تہذیب کی روح » میں بحث کی ہے جو « فکر و نظر » کے اپریل اور جولائی سنہ ۶۳ کے شماروں میں شایع ہوا ہے ۔

۲　بتاوں تجھکو مسلمان کی زندگی کیا ہے　　یہ ہے نہایت اندیشہ و کمال جنوں

نیست ایں کار فقیہاں اے پسر | با نگاہے دیگرے او را نگر
حکمتش از عدل و تسلیم و رضا است | بیخ او اندر ضمیر مصطفےٰ است
فاش می خواہی اگر اسرار دیں | جز بہ اعماق حیات خود مبین
گر نہ بینی دین تو مجبوری است | ایں چنیں دین از خدا مہجوری است
بندہ تا حق را نہ بیند آشکار | بر نمی آید ز جبر و اختیار
تو یکے در فطرت خود غوطہ زن | مرد حق شو بر ظن و تخمیں متن
تا بہ بینی زشت و خوب کار چیست | اندریں نہ پردۂ اسرار چیست
ہرکہ از سرّ نبی گیرد نصیب | ہم بہ جبریل امیں گردد قریب
اے کہ می نازی بہ قرآن عظیم | تا کجا در حجرہ می باشی مقیم
در جہاں اسرار دین را فاش کن | نکتۂ شرع مبین را فاش کن
کس نگردد درجہاں محتاج کس | نکتۂ شرع مبین ایں است و بس

صاحب عشق اور قرب الہی:

اسی قانون الہی یا نقش حق کی روشنی میں، عالم کی تعمیر نو یا نقش حق کو عالم پر مسلط کرنا صاحب عشق کا مقصود قرار پاتا ہے ۔ صاحب عشق کی خودی جس قدر زیادہ خدا کی رہنما قوت (Directive Energy) کو اندر جذب کرکے عالم کی تشکیل و تکوین میں خدا کی معاون ہوگی ، اسی قدر صاحب عشق خدا کے تقرب کے مدارج طے کرتا جائے گا اور خدا سے قریب تر ہوتا جائے گا ۔

صوفیہ کا تصور فنا :

تقرب الہیٰ کا یہ تصور ، ارباب وحدۃ الوجود کے اس تصور سے مختلف ہے ، جن کے نزدیک عشق الہیٰ کا مقصود یہ ہے کہ انسان حیات کلی میں جذب ہوکر اپنی انفرادی ہستی کو معدوم (فنا) کردے ، جس طرح ایک قطرہ سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کردیتا ہے ۔ اقبال کے نزدیک اسلامی تصوف کی تاریخ میں، ارباب وحدۃ الوجود کا یہ تصور فنا ، ملت اسلامی کے لیے بغداد کی تباہی سے بھی زیادہ مہلک اور تباہ کن تھا ۔[1]

ڈاکٹر نکلسن کی فرمائش پر اقبال نے اپنے فلسفہ کا جو اجمالی خاکہ پیش کیا تھا ، اس میں انھوں نے تصور خودی کی روشنی میں ، تقرب الہیٰ کے مفہوم کی اس طرح

[1] مکاتیب اقبال ص ۲۰۲

توضیح کی ہے :

« ہر موجود میں انفرادیت پائی جاتی ہے۔ حیات تمام و کمال انفرادی ہے۔ حیات کلی کا کہیں وجود نہیں ۔ خدا خود بھی ایک فرد ہے۔ وہ فرد و یکتا ہے۔ کائنات افراد کے مجموعہ کا نام ہے ، لیکن یہ ضرور ہے کہ اس مجموعہ میں جو نظم و توافق پایا جاتا ہے وہ بذاتہ کامل نہیں، یعنی کائنات فعل مختتم نہیں، بلکہ ہنوز مراتب تکمیل طے کررہی ہے۔ فعل تخلیق ہنوز جاری ہے ، اور جس حد تک فعل تخلیق میں انسان اس کائنات کے کسی غیرمربوط حصے میں ربط و ترتیب پیدا کرسکتا ہے ، اسی حد تک اس کو فعل تخلیق میں معاون قرار دیا جاسکتا ہے ۔ خود قرآن مجید میں خدا تعالی کے علاوہ دوسرے خالقوں کے امکان کی طرف اشارہ موجود ہے ۔ « فتبارک اللہ احسن الخالقین »[1]

« ظاہر ہے کہ انسان اور کائنات کا یہ نظریہ ہیگل کے انگریزی متبعین اور ارباب وحدۃالوجود کے خیالات سے مختلف ہے ، جن کے خیال میں انسان کا منتہاء مقصود یہ ہے کہ وہ حیات کلی میں جذب ہوجائے جس طرح ایک قطرہ سمندر میں مل کر اپنی انفرادی ہستی کو فنا کردیتا ہے۔ انسان کا اخلاقی نصب العین یہ نہیں ہے کہ وہ اپنی ہستی کو مٹادے ، یا اپنی خودی کو فنا کر دے ، بلکہ اس کے برعکس یہ ہے کہ اپنی انفرادی ہستی کو قائم رکھے ، اور اس کے حصول کا طریقہ یہ ہے کہ وہ اپنے اندر بیش از بیش انفرادیت اور یکتائی پیدا کرے۔ آنحضرت صلعم نے فرمایا ہے « تخلقوا باخلاق اللہ » یعنی « اپنے اندر خدا کی صفات پیدا کرو » ۔ پس انسان جس حد تک اس فرد و یکتا خدا سے مشابہ ہوگا ، اسی قدر خود بھی یکتا ہوجائے گا ۔ فرد جس حد تک خدا سے دور ہوگا ، اسی قدر کامل انسان ہوگا ۔ قرب الہیٰ کا یہ مطلب نہیں کہ انسان انجام کار خدا کی ذات میں داخل یا فنا ہوجائے بلکہ اس کے برعکس یہ کہ کامل انسان وہ ہے جو خدا کو اپنے اندر جذب کرلیتا ہے »[2]

حاصل یہ کہ اقبال کے نزدیک عشق کے مقصود تک رسائی کا طریق عمل یہ نہیں ہے کہ انسان انفرادی خودی کو فنا کرکے خدا میں ضم کردے بلکہ یہ کہ انسان خودی کو عالم پر اثرانداز کرکے انفرادیت کا لامحدود کردار قائم کرے اور اس طرح خدا کا تقرب حاصل کرے ۔

---

۱ قرآن سورہالمومنون آیت ۱۴ ۲ دی سیکریٹ آف دی سیلف (اقبال کا خط موسومہ ڈاکٹر نکلسن) مقدمہ ص ۷ تا ۲۰

انسان کامل کا مشاهدۂ حق:

انساں کامل کا مشاهدۂ حق ایک مجہول قسم کے ذهنی تلذذ پر مشتمل نہیں هوتا، جو حجرہ‌نشینی اور خانقاہ‌نشینی پر منتہی هوتا هے بلکه انسان کامل عشق کی اس آخری منزل تک رسائی حاصل کرتا هے جہاں پہنچ کر جوهر خودی دهمک اُٹھتا هے اور عشق، کائنات کی قوتوں سے نپٹنے کا ایک فاعلانه اور قاهرانه جذبه بن جاتا هے جو حرکت و عمل میں اپنا اظہار ڈهونڈتا هے اور عالم پر حمله آور هوتا هے اور اشیا کی قدر و قیمت کو درهم برهم کرکے انہیں نئی قدر و قیمت بخشتا هے -

> «آخری عمل ایک حیاتی عمل هوتا هے جو خودی کے پورے وجود میں ایک گہرائی پیدا کردیتا هے اور اس کے عزم کو اس تخلیقی اعتماد کے ساتھ تیز کردیتا هے که عالم محض دیکھنے یا تصورات کے توسط سے کہنے کے لئے نہیں، بلکه ایسی چیز هے جو مسلسل عمل کے ذریعه بنائی جائے اور دوبارہ بنائی جاتی هے»[1] -

قاهرانه جمالیاتی کیفیت:

عشق کے آخری تجربه یا مشاهده حق سے فیض‌یاب هونے کے بعد خودی کیف و مستی سے سرشار هوکر عالم کی هئیت کذائی کو تبدیل کرنا اور اس کی قدر و قیمت کو نقش حق کی روشنی میں بدلنا شروع کردیتی هے - اقبال کے صاحب عشق کی یه خاص قاهرانه جمالیاتی کیفیت نٹشے کے تصور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian aesthetic state) سے مشابه هے- خود اقبال نے بھی «مجذوب فرنگی» کی ان مخصوص جذباتی کیفیات کو مذهبی نفسیات کے ایک «انتہائی دلچسپ مسئله» سے تعبیر کیا هے[2] -

نٹشے کا تصور، اپالوی اور ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیات:

نٹشے کے نزدیک جذباتی اور جمالیاتی کیفیات دو قسم کی هوتی هیں:

١ـــ اپالوی جمالیاتی کیفیت (Appolonian aesthetic state)

٢ـــ ڈائیونیسی جمالیاتی کیفیت (Dionysian aesthetic state)

اول‌الذکر کیفیت میں معروضیت (Objectivity)، خودسپردگی اور ربودگی کا رنگ غالب هوتا هے - اس کے برعکس ڈائیونیسی جمالیاتی حالت ایک فاعلانه اور قاهرانه کیفیت لیے

---

١ ری کنسٹرکشن ص ١٦٧ ٢ ری کنسٹرکشن ص ١٨٤

ہوتی ہے ، جو براہ راست حرکت اور عمل میں اپنا اظہار ڈھونڈتی ہے اور اشیا کی ہئیت کذائی کو تبدیل کرنے اور ان کی قدر وقیمت کو بدلنے پر منتہی ہوتی ہے ۔ نٹشے کے نزدیک ڈائیونیسی کیفیت کو فنون لطیفہ میں اپنے اظہار کے سلسلے میں دوسرے فنون لطیفہ کے مقابلے میں رقص اور موسیقی میں اظہار کا بہتر سانچا ملتا ہے ۔ ان دو کیفیات کا باہمی تقابل کرتے ہوئے نٹشے کہتا ہے :

«اپالوی اور ڈائیونیسی متناقض تصورات کیا ہیں جو میں نے حال کی دو مابہ‌الامتیاز کیفیات کے تعلق سے جمالیات کی لغت میں داخل کئے ہیں—اپالوی کیفیت حال سب سے بڑھ کر باصرہ کو اُکسانے والی قوت کی حیثیت سے عمل کرتی ہے ، چنانچہ وہ رویا کی قوت پیدا کرتی ہے . . . اسکے برعکس ڈائیونیسی کیفیت میں جذبات کا پورا نظام مہیج ہوتا اور شدت اختیار کرلیتا ہے ، اس طرح کہ فوراً اظہار کے تمام ذرائع سے اپنے غلبہ کو ظہور میں لاتا ہے ، اور ادعا ،نقالی ، تبدیل ہئیت اور قلب ماہیت کرنے کی تمام تر قوت میں خود کو ظاہر کرتا ہے »[1]

اقبال کے صاحب عشق انسان کی ڈائیونیسی کیفیت کے برعکس مسلک فنا کے صوفیہ کی مخصوص جمالیاتی کیفیات کو نٹشے کی اصطلاح میں اپالوی جمالیاتی کیفیت سے مشابہ کہا جاسکتا ہے ۔

رومی اور ڈائیونیسی روح :

اکثر صوفیہ کے برخلاف رومی کے یہاں نٹشے اور اقبال کی یہ ڈائیونیسی روح ان کی وجد اور موسیقی و رقص[2] اور ان کے شاعرانہ کلام میں ہر جگہ پورے جوش و خروش سے جلوہ فرما نظر آتی ہے ۔ رومی کے کلام میں بلند آہنگی ، جلال اور بے باکی کی جو کیفیت ہے وہ اسی روح کی طرف اشارہ کرتی ہے جیسا کہ مندرجۂ ذیل اشعار سے ظاہر ہے :

به زیر کنگرۂ کبریاش مردانند فرشته صید و پیمبر شکار و یزداں گیر

---

١ نٹشے ٹوای‌لائیف آف دی آیڈلس ص ٦٧ ، ٦٨

٢ ملاحظہ ہو شبلی نعمانی ، سوانح مولوی رومی ، ص ٢٥

ما دل اندر راه جاں انداختیم غلغله اندر جهان انداختیم
تخم اقبال و سعادت تا ابد از زمیں تا آسمان انداختیم

زیں همرهان سست عناصر دلم گرفت شیر خدا و رستم دستانم آرزوست
گفتم که یافت می نشود جسته ایم ما گفت آنکه یافت می‌نشود آنم آرزوست

می گفت در بیاباں اندر دهن دریده صوفی خدا نه دارد او نیست آفریده

نه شبم نه شب پرستم که حدیث خواب گویم چو غلام آفتابم همه آفتاب گویم

سالکان راه را محرم شدم ساکنان قدس را همدم شدم
آنچه از عیسیٰ و مریم یاوه شد گر مرا باور کنی آں هم شدم[1]

انسان کامل اور عشق کی تخلیقی قدر :

پس اقبال کے نصب‌العینی انسان کی شخصیت میں عشق جوهر خودی کو مشتعل (Expode) کرنے کا ایک طریق عمل (Process) ثابت هونا هے ۔ اقبال کا صاحب عشق خلاق اور تقدیرگر هوتا هے - اس کا اندرونی سوز و غم، مجهول خاموشی میں نہیں، بلکه کائنات کو دیکھنے کے ایک جارحانه انداز میں خود کو ظاهر کرتا هے - وه چیزوں کی موجوده قدر و قیمت کو رد کرتا هے، اور اپنے حسب منشا کائنات کی نئی اقدار میں دوباره تخلیق کرتا هے :

عاشق آں نیست که لب گرم فغانے دارد عاشق آنست که بر کف دو جهانے دارد
عاشق آنست که تعمیر کند عالم خویش درنسازد به جهانے که کرانے دارد

بے جرأت رندانه هر عشق هے روباهی بازو هے قوی جس کا وه عشق یداللهی

ز من گو صوفیان با صفا را خدا جویان و معنی آشنا را
غلام همت آن خود پرستم که با نور خودی بیند خدا را

---

[1] ماخوذ از خط شبلی نعمانی سوانح مولوی رومی ۴۱ تا ۴۲

ساحب عشق اور دوامی جستجو :

پھر چونکہ صاحب عشق کا نصب‌العین ، توسیع خودی کے ذریعہ تکوین کائنات میں بش از بیش حصہ لینا ہے ، کیونکہ اسی طرح خدا کا تقرب حاصل کیا جاسکتا ہے ، اس یے صاحب عشق کی زندگی میں فرحت و سکون کوئی معنی نہیں رکھتے ۔ وہ تکوین کائنات میں جس قدر زیادہ حصہ لےگا ، اسی قدر خدا سے قریب‌تر ہوتا جائے گا ۔ اس یے ایک دوامی جستجو ، ایک ختم نہ ہونے والی تگ و دو ، کسی مقام پر آسودہ نہ ہونے کا مستقل عزم ، صاحب عشق کا نصب العین قرار پاتے ہیں ۔ رومی کے الفاظ میں صاحب عشق کا مقصود وہ ہے جو حاصل نہیں ہوتا :

گفتم کہ یافت می نشود جستہ ایم ما　　گفت آنکہ یافت می نشود آنم آرزوست

اسی خیال کو اقبال نے اپنے کلام میں جگہ جگہ مختلف پیرایوں میں پیش کیا ہے :

شادم کہ عاشقاں را سوز دوام دادی　　درماں نیافریدی آزار جستجو را

ہر اک مقام سے آگے مقام ہے تیرا　　حیات ذوق سفر کے سوا کچھ اور نہیں

خیال جادہ و منزل فسوں و افسانہ　　کہ زندگی ہے سراپا رحیل بےمقصود

عشق بے پروا و ہردم در رحیل　　در مکان و لا مکان ابن السبیل
کیش ما مانند موج تیز گام　　اختیار جادہ و ترک مقام

اقبال نے اپنے پورے فلسفہ عشق کو غالباً اس شعر میں جامع طور پر بیان کردیا ہے :

جہانے از خس و خاشاک درمیاں انداخت　　شرارۂ دلکے داد و آزمود مرا

ابو یوسف کا معاشی فکر

از

جناب نجات اللہ صدیقی صاحب، مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

ایک مرتب اور منضبط علم کی حیثیت سے معاشیات کی عمر دو ڈھائی سو برس سے زیادہ نہیں - لیکن اس سے قبل بھی اجتماعی مسائل اور انتظامی امور پر لکھنے والوں میں اس بات کا شعور پایا جاتا تھا کہ زراعت، تجارت، صنعت و حرفت اور دوسرے معاشی امور کی تہ میں کچھ اصول کارفرما ہیں - اشیاء کے مبادلہ اور زر کے استعمال سے پیدا ہونے والے مسائل پر بھی ایسی گفتگوئیں ملتی ہیں جن سے متعلقہ اُصولوں سے آگاہی کا پتہ چلتا ہے - البتہ ان معاشی مظاہر کے با قاعدہ تجزیہ و تحلیل اور ان اصولوں کے تفصیلی مطالعہ کا رواج نسبتہً دیر میں ہوا - چنانچہ معاشی تجزیہ (Economic Analysis) کی ایسی تاریخیں مرتب کی جاچکی ہیں جو زمانۂ قدیم اور قرون وسطیٰ کی تحریروں میں معاشی تجزیہ کے عمل کا سراغ لگاتی ہیں اور ان معاشی اصولوں کی نشاندھی کرتی ہیں جن‌سے ان زمانوں‌کے مفکرین باخبر تھے[1] - یہ اصول زیادہ‌تر فلسفیوں اور ان عملی افراد کی تحریروں میں ملتے ہیں جنھوں نے سیاسی اور انتظامی امور پر بحث کی ہے اور اس بحث کے دوران معاشی حقائق پیش کیے ہیں یا معاشی تصورات (Concepts) استعمال کیے ہیں -

لیکن مغرب میں علوم کا ارتقاء جس مخصوص فضا میں ہوا ہے اس‌کے زیر اثر اور بڑی حد تک بےخبری کی وجہ سے بھی معاشی تجزیہ اور معاشی فکر کی تاریخوں میں مسلمان مفکرین کا کوئی ذکر نہیں ملتا[2]- دراں حالیکہ یہ بات ایک عام قاری کو بھی حیرت

---

[1] اس موضوع پر سب سے جامع تصنیف جوزف - اے - شمپیٹر کی « معاشی تجزیہ کی تاریخ » (Joseph. A. Schumpeter : History of Economic Analysis) ہے -

[2] واحد استثناء ابن خلدون کی ذات ہے جس‌کا ذکر ایک عالم عمرانیات اور مورخ کی حیثیت سے شمپیٹر نے ضمناً کیا ہے (مذکورہ بالا کتاب - طبع آکسفورڈ یونیورسٹی پریس ۱۹۵۹ - صفحات ۱۳۶ اور ۷۸۸) لیکن اس کے معاشی فکر و تجزیہ سے شمپیٹر بھی آگاہ نہیں ہے - دوسرے معروف مورخین معاشیات کسی مسلمان مفکر کا ذکر نہیں کرتے -

میں مبتلا کردینے کے لیے کافی ہے کہ مغربی تہذیب کے غلبہ سے پہلے جو طرز زندگی صدیوں تک مہذب دنیا میں رائج رہا ، اس کے زیر اثر ان قوموں میں معاشی فکر و تجزیہ کے باب میں کوئی قابل ذکر کام نہ ہوسکا ہوگا جو صنعت و حرفت ، تجارت اور تنظیم مملکت کے میدان میں بھی اس وقت دنیا میں سب سے آگے تھیں ۔ ساتھ ہی یہ بات بھی کچھ کم قابل افسوس نہیں ہے کہ خود معاصر مسلمان مصنفین نے بھی مسلمانوں کے معاشی فکر اور مسلمان علماء و مفکرین کے یہاں معاشی تجزیہ کی تاریخ مرتب کرنے کی کوئی قابل ذکر کوشش نہیں کی ہے ۔

معاشی تجزیہ سے ہماری مراد یہ ہے کہ ان قوتوں اور ان انسانی اعمال و رجحانات کا پتہ چلایا جائے جن کے تعامل کے نتیجے میں سطح زندگی پر نمایاں معاشی مظاہر وجود میں آتے ہیں یا ان اثرات و نتائج کی نشاندھی کی جائے جو کسی معاشی عمل یا اقدام سے متعلقہ افراد اور اداروں پر مرتب ہوتے ہوں ۔ تجزیہ کا اطلاق اسباب و عوامل کی دریافت پر بھی ہوتا ہے اور اثرات و نتائج کی تحقیق پر بھی ۔ معاشی تجزیہ پیچیدہ اور مرکب معاشی امور کے پیچھے کام کرنے والی سادہ اور مفرد قوتوں کو دریافت کرتا ہے یا معاشی اعمال کے پیچیدہ اثرات کے مختلف اجزاء کو ایک دوسرے سے الگ کرکے دکھلاتا ہے ۔ قیمتوں کے تعینّ کو طلب و رسد کے تعامل کا نتیجہ قرار دینا ، پھر طلب کی تعیین کرنے والے عوامل — افراد کے ذوق اور ان کی ترجیحات ، ان کی آمدنی وغیرہ — کی نشاندھی کرنا معاشی تجزیہ کی ایک مثال ہے ۔ اس طرح کسی محصول کا تجزیہ یہ متعین کرے گا کہ اس کے اثرات محصول ادا کرنے والوں پر کیا پڑتے ہیں اور اس سے وصول کرنے والے کو کیا حاصل ہوتا ہے ۔ ان اثرات اور اس حاصل کا ، محصول کی نوعیت اس کی شرح یا طریق تحصیل سے کیا تعلق ہے اور ان میں کوئی ترمیم ان اثرات و نتائج کو کس طرح متاثر کرسکتی ہے ۔

معاشی فکر (Economic Thought) کا دائرہ زیادہ وسیع ہے ، اس سے مراد وہ تمام افکار و خیالات ہیں جو معاشی امور سے متعلق ہوں ۔ معاشی مسائل کے حل کے لیے کئے جانے والے اقدامات ، اور معاشی بہبود کے لئے پیش کی جانے والی تجاویز اس کے دائرہ میں شامل ہیں اور وہ تمام امور و مباحث جن کا مطالعہ موجودہ علماء معاشیات ، معاشی پالسی (Economic Policy) کے عنوان کے تحت کرتے ہیں ۔ کسی معاشی مظہر کے پسندیدہ یا ناپسندیدہ ہونے یا کسی معاشی نتیجہ کے مطلوب یا غیرمطلوب ہونے کی بابت ظاہر کیے

جانے والے خیالات بھی معاشی فکر کے ترجمان ہوتے ہیں ۔ مثلاً تجارت کے فوائد ، سود کے جواز ، مروجہ محاصل کی خوبیوں یا خرابیوں ، زرعی تعلقات اور زمین کے بندوبست اور بےروزگاری کے انسداد کی تدابیر پر بحث و گفتگو بحث کرنے والوں کے معاشی فکر کی ترجمانی کرے گی۔

معاشی افکار کے مطالعہ سے ان کے پیچھے کام کرنے والی تجزیاتی بصیرت کا بآسانی پتہ لگایا جاسکتا ہے ۔ ایک مفکر جب دو مختلف محاصل کا موازنہ کرتے ہوئے ایک کو دوسرے سے بہتر قرار دیتا ہے تو اس رائے کی بنیاد اس کے نزدیک وہ اثرات و نتائج ہوتے ہیں جو ادا کرنے والوں اور وصول کرنے والے سے تعلق رکھتے ہیں ۔ کسی محصول کے اثرات و نتائج پر غور اس کے تجزیہ میں شامل ہے ، اور یہ بات کہ وہ مفکر کن اثرات کو زیادہ اہمیت دیتا ہے اور کون سے نتائج اسے زیادہ مطلوب ہیں ، نیز یہ کہ اس کی نظر اثرات پر زیادہ ہے یا نتائج پر . . . . اس کے معاشی فکر اور ان معاشی اور سماجی قدروں کی نشاندھی کرتی ہے جنھیں ان کے نزدیک وزن حاصل ہے ۔

معاشی فکر کی تاریخ اتنی ہی قدیم ہے جتنی انسانی معاشرہ کی لیکن معاشی تجزیہ و تحلیل کا ، اس علم کے مستند مورخین کی رائے میں ، فلاسفۂ یونانی سے قبل کوئی پتہ نہیں ملتا[1] اگرچہ علماء یونان کے معاشی تجزیہ کا معیار بہت اونچا نہیں ہے ، پھر بھی انہیں اس باب میں شرف اولیت حاصل ہے ۔ اس سلسلہ میں سب سے نمایاں کارنامہ ارسطو (٣٨٤ قبل مسیح تا ٣٢٢ قبل مسیح) کا ہے ۔ ارسطو کے تجزیاتی کام کی اہمیت اس لیے اور بڑھ جاتی ہے کہ اس کے بعد دس بارہ صدیوں تک تجزیاتی کام نے کوئی قابل ذکر ترقی نہیں کی ۔ سلطنت روما اور پھر قرون وسطیٰ کے یورپ میں اس باب میں ایک غیر معمولی خلا ملتا ہے ۔ ارسطو کے سات سو برس بعد سینٹ اگسٹائن (٣٥٤ء ۔ ٤٣٠ء) کی تصانیف میں بھی معاشی امور کے تجریہ کی کوئی خاص کوشش نہیں کی گئی ہے ۔ اور علم معاشیات کے مورخین کو ٹامس آکوئیناس (١٢٢٥ء ۔ ١٢٧٤ء) سے پہلے اس میدان میں کوئی قابل ذکر کام نہیں ملتا[2] ۔

١ شمپیٹر : بحوالۂ بالا صفحہ ٥٢ ۔

١ شمپیٹر : بحوالۂ بالا صفحہ ٦٠ ۔

جیسا کہ ہم نے اوپر اشارہ کیا ہے ، ایک مرتب اور منضبط علم کی شکل اختیار کرنے سے پہلے کے دور میں معاشی تجزیہ اور معاشی اصولوں کا پتہ اس دور کے معاشی فکر کے مطالعہ اور معاشی امور پر کی جانے والی بحثوں کی تحلیل کے ذریعہ ہی لگایا جاسکتا ہے ۔ ابتدائی اسلامی دور کے معاشی فکر کا اس انداز سے مطالعہ کافی نتیجہ خیز ہوسکتا ہے ۔ یہ مطالعہ ہمیں یہ بتاسکتا ہے کہ اس دور میں معاشی مظاہر کو سمجھنے کی کس حدتک کوشش کی گئی تھی ۔ معاشی مسائل کو حل کرنے اور معاشی امور سے متعلق قوانین بنانے میں کیا رہنما اصول سامنے رکھے گئے تھے اور جو حل اختیار کئے گئے یا جو قوانین بنائے گئے وہ متعلقہ امور و مسائل کی حقیقت سے کس حدتک آگاہی ظاہر کرتے ہیں ۔

اس مطالعہ میں ہمارا نقطۂ آغاز قدرتی طور پر رسالت مآب کا دور ہوگا ۔ آپ کے ارشادات ، فیصلوں اور اجتماعی امور و مسائل میں آپ کی پالیسی کا گہرا مطالعہ آپ کے معاشی فکر اور معاشی مظاہر کے فہم پر کافی روشنی ڈال سکتا ہے ۔ اسی طرح صحابۂ کرام کے دور کے آثار کی تحلیل بالخصوص حضرت عمر رضی اللہ عنہ کی معاشی پالیسی کے جائزہ سے بھی مفید نکات سامنے آئیں گے ۔ اسلامی فقہ کی تدوین کا دور اس لحاظ سے بہت اہم ہے کہ متعدد معاشی امور و مسائل پر اسلامی قوانین و ضوابط کے استنباط سے متعلق بحثیں یقیناً بحث میں حصہ لینے والوں کے معاشی فکر اور ان کی تجزیاتی رسائی کا پتہ چلانے کا اچھا ذریعہ ثابت ہوں‌گی - اس دور کے بعد جو اکابر مفکرین اور علماء گذرے ہیں ان کی بہت سی تصانیف محفوظ ہیں جو ان‌کے معاشی فکر کے مطالعہ کی بنیاد بن سکتی ہیں - دوسری صدی ہجری سے نویں صدی ہجری تک متعدد ایسے علماء و مفکرین گذرے ہیں جن کی تصانیف میں معاشی بحثیں بھی ملتی‌ہیں ۔ اس ضمن میں قاضی ابو یوسف ، مسکویہ ، ماوردی ، ابن حزم ، غزالی ، رازی ، ابن تیمیہ اور ابن خلدون کے نام خاص طور پر قابل ذکر ہیں - ہم یہ دعویٰ نہیں کرتے کہ ان علماء کے معاشی افکار کا جائزہ ایسے تجزیاتی نکات سامنے لائے گا جو ان کے صدیوں بعد مرتب ہونے والے علم معاشیات کے معیاروں کے مطابق بلند پایہ قرار پائیں لیکن ہمارا یہ خیال ضرور ہے کہ یہ مطالعہ علمی اعتبار سے مفید نتائج سامنے لائے گا - نہ صرف یہ کہ اس سے اسلامی تہذیب و تمدن کے ایک ایسے پہلو پر روشنی پڑے گی جس کی طرف اب تک بہت کم توجہ کی گئی ہے بلکہ یہ مطالعہ معاشی فکر و تجزیہ کی تاریخوں کے اندر اُس خلا کو

نظر کرنے کے لیے بھی ضروری ہے جو ہمیں متداول کتابوں میں ملتا ہے - کیوں کہ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ آٹھویں صدی عیسوی سے تیرھویں صدی عیسوی تک کا زمانہ جسے شمپیٹر نے معاشی تجزیہ کی تاریخ کے نقطۂ نظر سے ایک عظیم خلا قرار دیا ہے[1] بعینہٖ وہ دور ہے جس میں مسلمان علماء و مفکرین نے اس میدان میں قابل ذکر کارنامے انجام دیئے ہیں -

اس مختصر مقالہ میں ہم نہ اس مطالعہ کا حق ادا کرسکتے ہیں نہ ہم نے اس کو اس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے کی کوشش کی ہے - اوپر اس سلسلہ میں چند باتیں صرف اس لیے کہی گئی ہیں کہ معاشیات اور اسلام کے طالب علم اس موضوع کی طرف توجہ کریں - ہم نے اس مقالہ کے لیے مذکورہ بالا علماء و مفکرین میں سے ایک نمایاں شخصیت کا انتخاب کیا ہے - جب بھی اسلام میں معاشی فکر و تجزیہ کی کوئی تاریخ مرتب کی جاے گی امام ابو حنیفہ کے شاگرد خاص اور خلیفۂ ہارون الرشید کے قاضی القضاۃ، ابو یوسف یعقوب بن ابراھیم (۱۱۳ ھ - ۱۸۲ ھ / ۷۳۱ ء - ۷۹۸ ء) کو اس میں ایک نمایاں مقام حاصل ہوگا - ان کی مشہور تصنیف، « کتاب الخراج » ان کے معاشی فکر کا آئینہ ہے، اور اُسی کو ہم نے اِس مطالعہ کی بنیاد بنایا ہے[2] -

ابو یوسف کا زمانہ -

چونکہ ھمارے سامنے اسلام میں معاشی فکرو تجزیہ کی تاریخ کو اس کے قدرتی نقطۂ آغاز سے شروع کرنے اور اس پر مفصل بحث کرنے کا کام نہیں ہے اس لیے بہت سے ایسے نکات جن کا تمہیدی طور پر ذکر مفید ہوتا ہم نے پیش نہیں کیے ہیں -

ابو یوسف کا زمانہ :

قاضی ابو یوسف سلطنت بنو امیہ کے آخری زمانہ میں کوفہ میں پیدا ہوے - ان کے زمانۂ شباب میں حکومت بنو عباس کے ھاتھوں میں آگئی اور جب پختہ عمر کو پہنچے تو عباسی سلطنت کو پورا استحکام حاصل ہوچکا تھا - عمر کے آخری سترہ سال عباسی سلطنت کے دارالخلافہ بغداد میں

---

۱ شمپیٹر - بحوالۂ بالا - صفحہ ۷۳ - ۷۴ - زیر عنوان The Great Gap -

۲ قاضی صاحب کی دوسری مطبوعہ تصانیف : کتاب الآثار: کتاب اختلاف ابی حنیفہ و ابن ابی لیلی، اور کتاب الرد علی سیر الاوزاعی بھی ھمارے سامنے ھیں - لیکن ان میں اس نوعیت کی بحثیں نہیں ملتیں جن کا جائزہ ھمارے لیے مفید ہو - البتہ قانونی مسائل پر قاضی صاحب کی بہت سی رائیں حنفی فقہ کی کتابوں میں نقل کی گئی ھیں جن کا جائزہ ان کی معاشی فکر او. تجزیاتی بصیرت پر مزید روشنی ڈال سکتا ہے لیکن اس مقالہ کی تیاری میں ان راویوں کو سامنے نہیں رکھا جاسکا -

گذرے ۔ یہ زمانہ عباسی سلطنت کے انتہائی عروج کا زمانہ تھا۔ اس کے حدود مشرق میں سرحد چین اور وادی سندھ تک، مغرب میں لیبیا کے صحراؤں تک، شمال میں دریائے سیحون اور کوہ قفقاز تک اور جنوب میں یمن اور وسط افریقہ تک پھیلے ہوئے تھے ۔ اس زمانہ میں یہ دنیا کی سب سے طاقت ور سلطنت تھی ۔ اس کے خارجہ تعلقات یورپ اور ہندوستان سے بھی تھے ۔ ہارون الرشید (دور حکومت ۱۷۰ھ ۔ ۱۹۳ھ/ ۷۸۶ء ۔ ۸۰۹ء) کے دربار میں ان ممالک کے حکمرانوں نے گراں بہاتحائف بھیجے تھے ۔ اس حکومت میں اسلامی فقہ کو، جو اس زمانہ میں قرآن و سنت کی روشنی میں مصالح اور عرف کو سامنے رکھتے ہوئے مرتب کی جارہی تھی، قانون ملکی کی حیثیت حاصل تھی ۔

معاشی اعتبار سے یہ دور فراخی اور خوش‌حالی کا دور تھا ۔ وادی نیل، دوآبۂ دجلہ و فرات اور شام جیسے زرخیز علاقوں کی وافر پیداوار کے سبب غلے اور پھل ارزاں اور فراواں تھے ۔ بغداد جسے خلیفہ منصور نے ٤٦ ۔ ١٤٥ھ (٦٣ ۔ ٧٦٢ء) میں ازسر نو آباد کیا تھا عالمی تجارت کا مرکز بنا ہوا تھا ۔ اور دریائے دجلہ میں، جس کے دونوں کناروں پر یہ شہرآباد تھا، ہر ملک کے جہاز نظر آتے تھے ۔ بغداد کے بازاروں میں چین سے ریشم، مُشک اور برتن؛ ہندوستان اور ملایا سے مسالے، رنگ اور معدنی اشیاء؛ وسط ایشیا سے کپڑے، غلام اور ہیرے جواہرات؛ روس اور اسکینڈ نیویا سے شہد، موم، سمور اور غلام؛ اور مشرقی افریقہ سے سونا، ہاتھی دانت اور سیاہ فام غلام لائے جاتے تھے ۔ خود سلطنت کے مختلف صوبوں سے وہاں کی مقامی پیداوار بغداد کے بازاروں میں آتی تھی۔ بغداد سے متعدد خام اشیاء اور مصنوعات اور دوسرے ممالک سے در آمد کردہ مال یورپ اور افریقہ کو برآمد بھی کیے جاتے تھے ۔

ہارون الرشید کے زمانے میں بغداد کی آبادی سات لاکھ اور سلطنت کی سالانہ آمدنی جو خراج، جزیہ، فئے اور محاصل چُنگی سے ہوتی تھی پچاس کرور درہم سے زیادہ تھی ۔ عشر و زکاۃ کی آمدنی جس کے مصارف متعین تھے، اس کے علاوہ تھی ۔ بغداد میں اشیاء ضرورت کے نرخ ارزاں تھے، عوام کی معاشی حالت اچھی تھی اور انہیں ایک معقول معیار زندگی میسر تھا۔

بغداد اس زمانہ میں اسلامی علوم کا سب سے بڑا مرکز تھا، تفسیر، حدیث، فقہ، سیرت، اور عربی ادب، نحو اور لغت کے بڑے بڑے ائمہ جو آگے چل کر ان علوم میں مستقل

مکاتب فکر کے بانی قرار پائے ، اپنی سرگرمیوں اور درس و تدریس سے بغداد کی علمی فضا کو معمور کیے ہوئے تھے -

قاضی ابو یوسف ایک غریب خاندان کے فرد تھے - کم عمری ہی میں کسب معاش پر مجبور ہوئے ، لیکن پھر ان کو علم حاصل کرنے کا شوق مشہور فقیہ قاضی ابن ابی لیلیٰ کے حلقہ درس میں لایا - کچھ عرصہ اس میں شریک رہنے کے بعد امام ابو حنیفہ کی شاگردی اختیار کی اور امام صاحب کی وفات تک ان سے استفادہ کرتے رہے - آپ کا علم اور قانونی نقطۂ نظر زیادہ تر امام ابو حنیفہ کی تربیت کا فیض یافتہ ہے ، اگرچہ آپ نے اپنے دور کے دوسرے اساتذہ سے بھی استفادہ کیا ہے - جلد ہی آپ کی علمی شخصیت ، بالخصوص فقہ کے میدان میں ، اپنے دوسرے معاصرین سے ممتاز ہو کر ابھری اور آپ اسلامی قانون کے ایک صاحب اجتہاد ماہر کی حیثیت سے نمایاں ہوئے - آپ کو امام ابو حنیفہ کے بعد حنفی مکتب فقہ کا سب سے بڑا معمار قرار دیا گیا ہے - فقہ میں آپ نے متعدد کتابیں تصنیف کی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں -

تیسرے عباسی خلیفہ مہدی نے ابو یوسف کو مشرقی بغداد کا قاضی مقرر کیا - چوتھے خلیفہ ہادی نے آپ کو پورے بغداد کا قاضی بنادیا اور اس کے بعد جب ہارون الرشید خلیفہ ہوا تو اس نے آپ کو قاضی القضاۃ (چیف جسٹس) کا عہدہ دیا جس پر آپ اپنی وفات تک فائز رہے - پوری عباسی سلطنت میں ججوں کا تقرر آپ کے مشورہ سے عمل میں آتا تھا - آپ کے علم و بصیرت کے پیش نظر خلیفہ اہم سیاسی ، انتظامی اور مالی امور میں بھی آپ سے مشورہ لیا کرتا تھا -

کتاب الخراج :

ہارون الرشید نے رعایا کی فلاح کے لیے کام کرنے اور شریعت کے مطابق عدل کے ساتھ حکومت کرنے کا ارادہ کیا اور اس سلسلہ میں قاضی ابو یوسف سے رہنمائی چاہی - اس نے مختلف انتظامی اور مالی امور سے متعلق سوالات کئے ، بالخصوص محاصل کے باب میں شریعت کے ضوابط دریافت کیے - قاضی صاحب نے کافی محنت اور توجہ سے ان سوالات کا جواب دیتے ہوئے ایک جامع اور مفصل یادداشت مرتب کردی - یہی تحریر بعد میں « کتاب الخراج » کے نام سے مشہور ہوئی -

خراج کے موضوع پر دوسری اور تیسری صدی ہجری میں متعدد کتابیں مرتب

کی گئی تھیں جن میں سے چند اب بھی محفوظ ہیں[1] - خراج کے لفظی معنی ٹیکس کے ہیں، اگرچہ اس کا اطلاق زیادہ تر زمین کے محصول پر ہوتا ہے[2] - فقہاء اسلام نے اسے نسبۃً وسیع تر مفہوم میں استعمال کیا ہے جس کے دائرہ میں فئے اور غنیمت کی آمدنی، جزیہ، محاصل چنگی اور زمین کے محاصل بھی آجاتے ہیں - خراج پر اکثر تصانیف میں ان محاصل کے علاوہ دوسرے مالی امور اور متعلقہ انتظامی امور سے بھی بحث کی گئی ہے - قاضی ابو یوسف کی «کتاب الخراج» میں مذکورۂ بالا امور کے علاوہ قوانین جنگ و صلح، فوجداری قوانین، حکمران اور افسران حکومت کی ذمہ داریاں، رعایا کے فرائض، فلاح عامہ سے متعلق امور، ذمی، معاہد، مستامن، حربی، مرتد اور باغی افراد سے متعلق احکام، محکمۂ ڈاک اور خبر رسانی وغیرہ بھی زیر بحث آئے ہیں - زمینوں، چراگاہوں، چشموں، اور نہروں سے متعلق مسائل پر بھی گفتگو کی گئی ہے اور ضمناً بیع سے متعلق بعض مسائل پر بھی بحث کی گئی ہے - ان مباحث کے ضمن میں بہت سی تاریخی معلومات بھی فراہم کردی گئی ہیں[3] -

اس مقالہ میں ہم اسی کتاب کی روشنی میں ابو یوسف کے معاشی فکر بالخصوص ان تجزیاتی نکات کا جائزہ لیں گے جو ان کے معاشی مباحث میں ملتے ہیں - ان مباحث کا مطالعہ کرتے وقت قاری کو یہ بات یاد رکھنی چاہئے کہ جس زمانہ میں یہ کتاب لکھی گئی تھی معاشیات کا علم وجود میں نہیں آیا تھا - اس کی تصنیف کا زمانہ آدم اسمتھ کی «دولت اقوام»[4] (Wealth of Nations) سے ایک ہزار سال پہلے ہے، اور قرون وسطی کے معاشی فکر کے سب سے بڑے نمائندہ ٹامس اکوئیناس ابو یوسف کے پانچ سو برس بعد پیدا ہوئے تھے - ارسطو اور دوسرے یونانی علماء کی کتابیں اس وقت تک عربی میں نہیں منتقل ہوئی تھیں اور عرب علماء ان کے تجزیاتی کام سے ناواقف تھے -

چونکہ ابو یوسف کے تجزیاتی نکات یا کسی خاص موضوع پر ان کے فکر کا جائزہ لینے کے لئے یہ بھی ضروری ہے کہ ان کی کتاب کی متعلقہ عبارتیں نقل کی جائیں

---

۱ یحیی ابن آدم القرشی : کتاب الخراج - قدامہ بن جعفر بن قدمہ الخراج و صنعۃ الکتابہ - ابو عبید القاسم بن سلام : کتاب الاموال اور قاضی ابو یوسف کی کتاب الخراج -

۲ ملاحظہ ہو کشاف اصطلاحات الفنون اور انسائکلو پیڈیا آف اسلام - لفظ «خراج»

۳ اس کتاب کا ترجمہ فرانسیسی، روسی اور ترکی زبانوں میں ہوچکا ہے - اطالوی میں اس کی تلخیص شائع ہوچکی ہے - اردو میں اس کا ایک ترجمہ جلد ہی لاہور سے شائع ہونے والا ہے -

۴ ۱۷۷۶ میں شائع ہوئی -

لہذا اس مختصر مقالہ میں ان کی معاشی فکر کا مکمل جائزہ لینے کی گنجائش نہیں - ہم اپنے مطالعہ کو صرف دو تین موضوعات تک محدود رکھیں گے اور ان کے ضمن میں بھی صرف ضروری اقتباسات پر اکتفا کریں گے -

۱ — خراج کی شرحیں:

جزیرۃ العرب کے باہر کے جو علاقے جنگ کے بعد فتح ہوئے، یا جو صلح و معاہدہ کے ذریعہ اسلامی مملکت میں شامل ہوئے، ان کی زمینیں اسلامی قانون کی اصطلاح میں خراجی کہلاتی ہیں[1] - مفتوح علاقوں کے باشندوں سے اگر محاصل زمین کے بارے میں کوئی معاہدہ ہوا ہو تو ریاست اس معاہدہ کی پابندی کرے گی - اور محاصل کی طے شدہ شرحوں میں ان باشندوں کی مرضی کے بغیر کسی ترمیم کی مجاز نہ ہوگی - بصورت دیگر وہ ان باشندوں سے ان کی زمینوں پر ایک معقول شرح کے مطابق سالانہ کرایہ وصول کرنے کی مجاز ہوگی جس کا اصطلاحی نام خراج ہے - ان زمینوں کی قانونی نوعیت یہ ہے کہ ان کی اصل مالک اسلامی ریاست ہے، لیکن انہیں بدستور ان کے سابق مالکوں کے پاس رہنے دیا جائے گا، ان کی حیثیت موروثی کاشتکاروں کی ہوگی جنہیں بےدخل نہیں کیا جائے گا[2] -

عراق، مصر اور شام کے اکثر علاقے یا تو جنگ کے بعد فتح ہوئے تھے یا صلح کے ذریعہ اسلامی حکومت کے تحت آئے تھے اور ریاست ان زمینوں کا خراج وصول کرتی تھی - زیر بحث محاصل کا تعلق انہیں زمینوں سے ہے -

ایرانی سلطنت کے دور میں کسری انوشروان کے زمانہ سے یہ دستور چلاآرہا تھا کہ زمین کا محصول رقبہ کے اعتبار سے ایک متعین شرح کے مطابق وصول کیا جائے - مثلاً اتنے درہم فی جریب - یا اتنا غلہ فی جریب - حضرت عمر کے زمانہ میں جب عراق و شام کے یہ علاقے اسلامی مملکت میں شامل ہوگئے تو بھی یہی طریقہ باقی رکھا گیا - اصطلاحی الفاظ میں یہ طریقہ «نظام المساحہ»[3] کہا جاتا ہے - حضرت عمر نے خراج کی شرحیں ہلکی رکھی تھیں اور اس بات کی تحقیق کرلی تھی کہ کاشتکار متعینہ محاصل ادا کرنے پر باسانی قادر ہوں گے - یہی نظام محاصل خلافت راشدہ، اموی دور اور پھر عباسی

---

۱ ابو یوسف: کتاب الخراج قاہرہ ۱۳۴۶ھ - صفحہ ۸۴

۲ ابو عبید القاسم بن سلام: کتاب الاموال - قاہرہ ۱۳۴۷ھ صفحہ، ۶۹، ۷۳ - ۷۴، صفحہ ۹۱ - اور صفحہ ۲۷۹ -

۳ یعنی زمین کی پیمائش پر مبنی نظام محاصل

دور میں منصور کی وفات (۱۵۸ھ/ ۷۷۵ء) تک نافذ رہا - زرعی زمینوں کا محصول رقبہ کے اعتبار سے نقد رقم اور متعین مقدار غلہ کی شکل میں وصول کیا جاتا رہا -

جب عباسی سلطنت قائم ہوئی تو غلہ گراں تھا لیکن منصور کے عہد میں غلہ بہت سستا ہوگیا تھا - ان تبدیلیوں کے نتائج دیکھ کر یہ محسوس کیا گیا کہ خراج وصول کرنے کے طریقہ میں کسی بنیادی ترمیم کی ضرورت ہے - چنانچہ تیسرے عباسی خلیفہ مہدی (۱۵۸ھ - ۱۶۸ھ/ ۷۷۵ء - ۷۸۵ء) کے وزیر ابو عبیداللہ نے یہ تجویز پیش کی کہ حکومت کاشتکاروں سے ان کی زمین کی پیداوار کی ایک متعین نسبت وصول کرنے کا طریقہ اختیار کرے - مہدی نے یہ اصلاح نافذ کردی - یہ طریقہ «نظام المقاسمہ»[1] کہا جاتا ہے - اس نظام میں یہ خوبی ہے کہ نرخ کے اتار چڑھاؤ اور پیداوار میں کمی بیشی کا اثر کاشتکاروں اور سرکاری خزانہ دونوں پر یکساں پڑتا ہے - ان تبدیلیوں سے دونوں کے مفاد میں کوئی تصادم نہیں ہوتا - نہ آئے دن خراج کی متعین مقداروں میں تبدیلی کی ضرورت محسوس ہوتی ہے - چنانچہ ۱۶۰ھ (۷۷۷ء) سے مختلف قسم کی خراجی زمینوں کی پیداوار میں سے ریاست مندرجہ ذیل نسبتوں کے مطابق خراج وصول کرنے لگی -

دریاؤں، چشموں اور بارش کے پانی سے سیراب ہونے والی زمینوں کی پیداوار کا	آدھا حصہ
ڈول اور رہٹ سے سینچی جانے والی زمینوں کی پیداوار کا	تہائی حصہ
زیادہ محنت طلب «دوالیب» کی مدد سے سینچی جانے والی زمینوں کی پیداوار کا	چوتھائی حصہ

کھجور، دوسرے درختوں اور انگور کی بیلوں پر حسب سابق متعین مقداروں میں خراج وصول کیا جاتا رہا[2] -

مہدی اپنے دور حکومت کے آخر میں فضول خرچیاں کرنے لگا - حکومت کی

---

[1] یعنی پیداوار میں شرکت کے اصول پر مبنی نظام محاصل -

[2] مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ ہو -
محمد ضیاءالدین الریس: الخراج فی الدولۃ الاسلامیہ - پانچواں باب
قاہرہ - ۱۹۵۷ء

جب مزید مال کی ضرورت ہوئی تو مصر اور دوآبۂ دجلہ و فرات میں خراج کی شرحیں بڑھادی گئیں اور بارانی زمینوں کی پیداوار کا ½ کی جگہ 3/5 حصہ وصول کیا جانے لگا۔ ان کے بعد ہادی کے مختصر دور حکومت میں بھی یہی شرح نافذ رہی ۔ ربیع الاول ۱۷۰ھ (ستمبر ۷۸۶ء) میں ہارون الرشید حکمراں ہوا اور اس نے ایک لائق اور مدبر فرد یحییٰ بن خالد بن برمک کو اپنا وزیر مقرر کیا ۔ اس کی تجویز پر ۱۷۲ھ (۷۸۸ء) میں بارانی زمینوں کے خراج کی شرح 3/5 سے گھٹاکر پھر ½ کردی گئی[1] ۔

جیسا کہ ہم اوپر ذکر کرچکے ہیں یہی وہ زمانہ تھا جس میں ہارون الرشید کی ایما پر ابو یوسف نے «کتاب الخراج» مرتب کی تھی ۔ انہوں نے خراجی زمینوں کے محاصل پر تفصیلی گفتگو کی ہے ۔ ان زمینوں کے اسلامی مملکت میں شامل ہونے اور ان کے نظام محاصل کی پوری تاریخ بیان کرنے کے بعد انہوں نے نظام المساحہ اور نظام المقاسمہ کا تقابلی مطالعہ کیا ہے اور خراج کے لئے منصفانہ شرحیں تجویز کی ہیں ۔ انہوں نے نظام المقاسمہ کو نظام المساحہ سے بہتر قرار دیتے ہوئے پھل دار درختوں کھجور اور انگور کے سلسلہ میں بھی اسی طریقہ کو اختیار کرنے کا مشورہ دیا ہے ۔

وہ لکھتے ہیں :

«میں نے یہ رائے قائم کی ہے کہ محصول کے طور پر غلہ کی کوئی متعین مقدار یا درہموں کی کوئی متعین تعداد مختلف شرحوں کے ساتھ ان پر عائد کردینا سلطان اور بیت المال کے لیے نقصان کا باعث ہوگا ۔ یہ شکل خراج ادا کرنے والوں کے باہمی معاملات میں بھی خرابیاں پیدا کریگی» ۔

«جہاں تک متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول عائد کرنے کا سوال ہے ، تو اگر غلہ بہت زیادہ سستا ہوا تو سلطان اس مقدار کو کافی نہیں سمجھے گا جو ان پر عائد کی گئی ہے اور اس طرح ان کو جو چھوٹ مل رہی ہوگی اس پر وہ دل سے راضی نہ ہوگا ۔ ان (تھوڑے محاصل) کے ذریعہ فوجوں کو ضروری قوت نہ بہم پہنچائی

1 محمد ضیاءالدین الریس : بحوالہ بالا صفحہ ۴۰۶

جاسکےگی اور سرحدوں کے استحکام اور ان پر سپاہی مقرر کرنےکا کام بھی ٹھیک طور سے انجام نہ پاسکےگا » ۔

«اگر غلہ بہت زیادہ گراں ہو تو خراج ادا کرنےوالوں کو مقررہ مقدار زیادہ معلوم ہوگی ۔ لیکن سلطان کو اس میں تخفیف گوارا نہ ہوگی» ۔

«اور ارزانی اور گرانی اللہ تعالی کے ہاتھ میں ہے ۔ ان کا حال یکساں نہیں رہتا» ۔

«درہموں کی متعین تعداد کی شکل میں محصول عائد کرنے کا معاملہ بھی یہی ہے ۔ اس سلسلہ میں بہت سے دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے لیکن ان کی تشریح طوالت کا باعث ہوگی[1]» ۔

پھر وہ غلہ کے نرخ کے چڑھنے اور گرنے کے اسباب پر کچھ تبصرہ کرنے کے بعد لکھتے ہیں ۔

« میرے خیال میں پیداوار کے اندر ایک ایسی منصفانہ ہلکی نسبت سے حصہ‌دار بن جانا جس سے حکومت بھی راضی ہو، اہل خراج باہمی تعلقات میں ظلم و زیادتی اور ایک دوسرے کی دست درازی سے بچے رہیں اور ان کے لیے کچھ بچ بھی رہے ۔ بیت‌المال کی آمدنی بڑھانے ، خراج ادا کرنےوالوں کو ایک دوسرے کی دست‌درازیوں سے اور ایک دوسرے پر بےجا بار ڈالنے سے بچانے نیز ان کو والیوں اور دوسرے افسران حکومت کے ظلم سے محفوظ رکھنے کا بہترین طریقہ ہے[2]» ۔

«امیرالمومنین کو اللہ باقی رکھے ، میری رائے یہ ہے کہ وہ سارے باشندگان سواد[3] سے گیہوں اور جو کی کاشت پر بہتے ہوئے پانی سے سیراب ہونے والی زمینوں کی پیداوار کے 2/5 پر معاملہ کریں ۔ محنت سے سینچی جانےوالی زمینوں (کی پیداوار میں) سے پانچویں حصہ اور

---

۱ ابو یوسف کتاب‌الخراج صفحہ ۵۷ ۲ ایضاً صفحہ ۵۸ ـ ۵۹

۳ دوابۂ دجلہ و فرات

نصف پر[1]، کھجور کے درخت، انگور، پختہ کھجوروں اور باغات میں
میں تہائی پر اور موسم گرما کی فصل میں سے چوتھائی پر -
«ان میں سے کسی چیز پر بھی خراج کی تحصیل اندازے سے نہ کی
جائے، نہ کوئی چیز تخمینہ کی بنا پر طے کی جائے - (بلکہ پیداوار)
تاجروں کے ہاتھوں فروخت کردی جائے پھر اس کی مجموعی قیمت میں
سے حصے الگ کرلیے جائیں - یا اس کی ایک منصفانہ قیمت لگائی
جائے جس میں نہ تو خراج ادا کرنے والوں کے ساتھ کوئی زیادتی
ہو نہ حکومت کا نقصان ہو - پھر اسکے حساب سے ان کے ذمہ جو
کچھ نکلتا ہو وہ لے لیا جائے - ان دونوں شکلوں میں سے جو شکل
بھی خراج ادا کرنےوالوں کے لیے سہل‌تر ہو وہی اختیار کی جائے[2] -

جیسا کہ اس اقتباس سے واضح ہے ابو یوسف کی رائے یہ ہے کہ زرعی زمینوں پر متعین مقداروں میں محصول عائد کرنا عدل کے تقاضوں کو نہیں پورا کرتا - اس طریقہ کے نتائج کبھی تو رعایا کے مفاد کے خلاف پڑتے ہیں اور کبھی ان سے ریاست کا مفاد مجروح ہوتا ہے -

فرض کیجئے کہ محصول غلہ کی ایک متعین مقدار کی شکل میں عائد کیا گیا ہے - جب غلہ سستا ہوگا تو اس سے ریاست کو نقصان ہوگا - کیونکہ ریاست کو اس محصول کے ذریعہ جتنا غلہ ملےگا اس کی فروخت سے اس کو اس سے کم آمدنی ہوگی جو غلہ کے سستا ہونے سے پہلے ہوتی تھی - چونکہ ریاست کے اخراجات مثلاً فوجیوں کی تنخواہیں، سرحدی چھاونیوں کی تعمیر، وغیرہ نقد رقوم کے ذریعہ پورے کیے جاتے ہیں لہذا آمدنی میں یہ کمی اس کی ذمہ‌داریوں کی تکمیل میں حارج ہوگی -

اگرچہ ابو یوسف نے نقد والے نکتہ کو صراحةً نہیں بیان کیا ہے لیکن فوجیوں اور سرحدوں کا حوالہ اور اس اندیشہ کا اظہار کہ حکومت اپنی یہ ذمہ‌داریاں پوری طرح نہیں ادا کرسکےگی، اس بات کا ضامن ہے کہ ان کے پیش نظر یہی نکتہ ہے -

ابو یوسف نے یہ رائے بھی ظاہر کی ہے کہ جب غلہ گراں ہوگا تو کاشتکاروں

---

[1] یحیٰی ۳/۱۰

[2] ابو یوسف بحوالہ بالا صفحہ ۵۹

کو ایک متعین رقبہ زمین کے محصول کے طور پر غلہ کی ایک متعین مقدار دینا گراں گزرے گا ۔ لیکن انہوں نے اجمال سے کام لیا ہے اور یہ واضح نہیں کیا ہے کہ ایسا کیوں ہوگا ۔ اس کا سبب خراج ادا کرنے والوں کا یہ احساس ہے کہ وہ باعتبار قیمت پہلے سے زیادہ محصول ادا کررہے ہیں ، یا اور کچھ ؟

یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول عائد کرنے کی مضرت واضح کرتے وقت ابو یوسف نے یہ نہیں کہا ہے کہ چونکہ پیداوار میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے اس لیے محصول کے طور پر دیئے جانے والے غلہ کی مقدار کا متعین ہونا انصاف کے خلاف ہے ۔ اگر غلہ کی گرانی کا سبب اس کی پیداوار کا معمول سے کم ہونا ہو تو کاشتکار کو کم پیدوار میں سے بھی اتنا ہی غلہ بطور محصول دینا ہوگا جتنا وہ زیادہ پیداوار میں سے ادا کرتا تھا ۔ یہ بات اس پر گراں گزرے گی ۔ یہ طرز استدلال اختیار کرنے کی بجائے انہوں نے اپنی توجہ صرف غلہ کے نرخ بازار پر مرکوز کی ہے ۔ ایسا نہیں کہ انہیں اس بات کا شعور نہ ہو ، کیوں کہ انہوں نے خود محصول کا جو نظام تجویز کیا ہے اس کا تقاضا ہے کہ انہیں اس کا پورا پورا شعور ہو ۔ اس نکتہ کی صراحت نہ کرنے کی وجہ غالباً یہ ہے کہ وہ یہ موقف نہیں اختیار کرنا چاہتے کہ غلہ سستا ہونے کا سبب ہمیشہ پیداوار کی فروانی اور اس کے گراں ہونے کا سبب ہمیشہ پیداوار کی قلت ہوتی ہے ۔ اس کی بجائے وہ صرف یہ کہتے ہیں کہ غلہ کا نرخ کم اور زیادہ ہوتا رہتا ہے ، ایک سطح پر نہیں قائم رہتا ۔ اور اسی بات کو متعین مقدار غلہ کی شکل میں محصول وصول کرنے کی مضرت کی بنیاد قرار دیتے ہیں ۔

ان کے اس موقف پر مزید روشنی ہم آئندہ ڈالیں گے ، لیکن یہاں اس مسئلہ کا ایک اور پہلو قابل غور ہے ۔ غلہ کے نرخ کی گرانی اور ارزانی کا تعلق پورے بازار میں اس کی رسد کے گھٹنے اور بڑھنے سے ہوتا ہے نہ کہ ہر منفرد کاشتکار کی پیداوار میں کمی بیشی سے ۔ ابو یوسفؒ یہاں جس موضوع پر گفتگو کررہے ہیں اس کا تعلق محصول ادا کرنے والے ہر فرد ، بلکہ اس کے زیر کاشت کھیت سے ہے ۔ لہٰذا وہ یہ فرض کرکے نہیں چلتے کہ غلہ کی ارزانی اس بات کی علامت ہے کہ ہر کھیت میں پیداوار زیادہ ہوئی ہے اور اس کی گرانی اس بات کی علامت ہے کہ ہر کھیت میں پیداوار کم ہوئی ہے ۔ غالباً یہی وجہ ہے کہ انہوں نے متعین غلہ کی شکل میں محصول عائد

کرنے کی خرابی واضح کرتے وقت وہ طرز استدلال نہیں اختیار کیا ہے جس کا ہم نے اوپر ذکر کیا ہے ۔ یہ حقیقت پسندی ان میں اس لئے آئی ہے کہ وہ ایک واقعی صورت حال کا مشاہدہ کرکے ایک عملی مشورہ دے رہے ہیں نظری معاشیات پر کوئی مقالہ نہیں مرتب کررہے ہیں !

متعین نقد رقم کی شکل میں خراج وصول کرنے کی مضرت کو وہ متعین مقدار غلہ کی شکل میں خراج وصول کرنے کی مضرت کے مثل قرار دیتے ہوئے اس بات کی بھی صراحت کرتے ہیں کہ اس سلسلہ میں چند دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے ۔ دونوں میں یہ مماثلت تو واضح ہے کہ غلہ سستا ہوگا تو متعین نقد محصول ادا کرنا کاشتکاروں کے لئے زیادہ مشکل ہوگا ، گراں ہوگا تو نسبتاً آسان ہوگا ۔ لیکن یہ دوسرے عوامل کیا ہیں جن پر قاضی صاحب نے طوالت کے اندیشہ سے گفتگو نہیں کی ہے ۔ کیا ان کے ذہن میں درہم[1] کی قوت خرید سے متعلق کچھ نکات تھے ، یا وہ اشیاء کے بدلتے ہوئے نرخ کے ساتھ متعین نقد آمدنی کو بیت المال کے نقطۂ نظر سے قابل قبول نہیں سمجھتے تھے ؟ اس معاملہ میں ہم قیاس آرائی کو دخل نہیں دے سکتے ۔ اگر ابو یوسف نے طوالت کا لحاظ نہ کرتے ہوئے ان عوامل پر تفصیلی روشنی ڈالی ہوتی تو ہمیں ان کی تجزیاتی بصیرت کو سمجھنے کا زیادہ موقع ملتا ۔

غلہ یا نقد کی متعین مقداروں کی شکل میں محصول وصول کرنے کی بجائے قاضی صاحب نے پیداوار میں شرکت کا طریقہ اختیار کرنے کی دعوت دی ہے ۔ اس طریقہ کو وہ حکومت اور کاشتکار دونوں کے لئے زیادہ مفید اور منصفانہ سمجھتے ہیں ۔ متعین محاصل کے نظام پر ان کی تنقید کی روشنی میں اس کا مطلب یہی سمجھا جاسکتا ہے کہ ان کے نزدیک پیداوار میں شرکت کا طریقہ اختیار کرلینے کے بعد غلہ کے نرخ میں کمی بیشی کا کاشتکاروں پر محصول کے بار یا حکومت کی آمدنی پر کوئی امتیازی اثر نہ پڑے گا ، اور ان کی اضافی پوزیشن قیمتوں کے اُتار چڑھاؤ سے متاثر نہیں ہوگی ۔

اوپر نقل کی ہوئی عبارت سے پہلے قاضی صاحب نے جو کچھ لکھا ہے[2] اس سے واضح ہوتا ہے کہ ان کے نزدیک ان کے مجوزہ طریقہ سے بعض اور فائدے بھی وابستہ ہیں

---

۱ اس وقت کا مروجہ چاندی کا ایک سکہ جس کا وزن تقریباً ۳ گرام ہوتا تھا ۔

۲ صفحہ ۵۷ بحوالہ بالا

جب متعین محاصل عائد کئے جاتے تھے تو ان زمینوں پر بھی محصول وصول کیا جاتا تھا جو قابل کاشت ہوں، لیکن کسی وجہ سے کاشتکار نے عملاً ان پر کاشت نہ کی ہو - نیا طریقہ اختیار کرنے سے کاشتکاروں پر سے یہ بار ہلکا ہوجائیگا اور خراج صرف ان زمینوں پر عائد ہوگا جو عملاً زیر کاشت ہوں - دوسری مصلحت یہ بھی ہے کہ کاشتکار افتادہ، ناکارہ، یا زیر آب زمینوں کی بازیافت اور ان کو زیر کاشت لانے میں اس لئے جھجھکتے تھے کہ ایسا کرنے ہی ان کو کچھ متعین محاصل ادا کرنے پڑتے جب کہ ابتداءً کئی برس تک ان زمینوں کی بازیافت اور تیاری پر آنےوالی لاگت کے مقابلے میں ان سے حاصل ہونےوالی آمدنی کم ہوتی تھی - نیا طریقہ اختیار کرنے سے کاشتکاروں کی راہ سے یہ رکاوٹ دور ہوجائےگی اور زرعی توسیع کی ہمت افزائی ہوگی -

نئے نظام محاصل کے حق میں ابو یوسف نے یہ بھی کہا ہے کہ اس کو اختیار کرنے سے حکومت کی آمدنی میں اضافہ ہوگا - نظام مقاسمہ میں خراج کی آمدنی میں اضافہ اسی شکل میں ہوسکتا ہے جب ملک کی زرعی پیداوار میں اضافہ ہو - ابو یوسف کو توقع ہے کہ نیا نظام زرعی سرگرمیوں میں توسیع کا باعث ہوگا اور اس طرح پیداوار میں اضافہ ہوگا - نظام المساحہ میں یہ خوبی نہیں پائی جاتی کیوں کہ اس میں حکومت کی آمدنی کا انحصار خراجی زمینوں کے رقبہ پر ہوتا ہے نہ ان کی پیداوار پر -

جدید اصطلاح میں نظام المساحہ اور نظام المقاسمہ کے درمیاں وہی فرق ہے جو محصول زمین (Land Tax) اور زرعی آمدنی کے محصول (Agricultural Income Tax) کے درمیان ہے - موخرالذکر ایک متناسب محصول (Proportional Tax) ہے جس سے ہونے والی آمدنی پیداوار کے ساتھ بڑھتی رہتی ہے - ابو یوسف کی بحث سے واضح ہے کہ وہ ان دونوں محاصل کے فرق اور موخرالذکر محصول کے بہتر ہونے کے اسباب پر نظر رکھتے تھے -

ابو یوسف نے یہ بھی کہا ہے کہ ان مجوزہ نظام، خراج ادا کرنے والوں کے باھمی تعلقات کو ظلم و زیادتی سے پاک کرنے اور ان کو افسران حکومت کی چیرہ دستیوں سے محفوظ رکھنے کا باعث بنے گا - «کتاب الخراج» کے دوسرے مقامات پر انھوں نے قدرے تفصیل سے واضح کیا ہے کہ ایسا کیوں کر ہوگا[1] - ان کا خیال ہے کہ کھیتوں

---

۱ صفحہ ۵۸

کی پیمائش میں علم کاشتکاروں کے ساتھ بےانصافی کرکے ان پر کھیت کے واقعی رقبہ کی نسبت سے زائد محصول عائد کردیا جاتا ہے ۔ اگر محصول زمین کے رقبہ کی پیمائش کی بجائے اس کی پیداوار پر منحصر ہوگا تو پیمائش کی ضرورت نہ پڑے گی اور ظلم کا یہ دروازہ بند ہوجائے گا۔ ساتھ ہی انہوں نے اس بات پر زور دیا ہے کہ پیداوار کی مقدار تخمینہ سے نہ طے کی جائے بلکہ اسے ٹھیک ٹھیک پیمانوں سے ناپا جائے[1]، یا غیر جانب‌دار افراد سے اس کی قیمت کا اندازہ لگواکر اسی حساب سے سرکاری حصہ وصول کیا جائے۔ اگر کاشتکار چاہے تو پیدوار کو فروخت کرکے مجموعی قیمت میں حکومت کا مقررہ حصہ وصول کرلیا جائے ۔

ابو یوسف نے اس بات پر بھی زور دیا ہے کہ محصول کی شرح ہلکی ہونی چاہئے ۔ انہوں نے خود جو شرحیں تجویز کی ہیں وہ سابق شرحوں سے ہلکی ہیں، جیسا کہ ذیل کی جدول سے ظاہر ہے :

زمین کی قسم	سابق شرح	مہدی کی اضافہ شدہ شرح	ابو یوسف کی مجوزہ شرح
بارانی زمین ۔ پیداوار کا	۲/۱	۳/۵	۲/۵
محنت سے سینچی جانے والی زمین۔پیداوار کا	۱/۳	۱/۳	۱/۱۰
کھجور، انگور، باغات وغیرہ	متعین مقداریں	متعین مقراریں	۱٫۳ پیداوار
دوالیب سے سینچی جانے والی[2] زمین پیدوار کا	۱/٤	۱/٤	—
موسم گرما کی فصل۔[3] پیداوار کا	—	—	۱/٤

پہلی اور دوسری قسم کی زمینوں پر ابو یوسف کی تجویز کردہ شرحیں سابق شرحوں سے کم ہیں ۔ آخری قسم کے محصول کی شرح میں کوئی تبدیلی نہیں تجویز کی گئی ہے، اور تیسری قسم کی سلسلہ میں ایک بنیادی اصلاح تجویز کی گئی ہے ۔ اس اصلاح کے مصالح اوپر واضح کیے جاچکے ہیں، نیز نظام محاصل میں یکسانی پیدا کرنے کے لئے بھی یہ اصلاح ضروری تھی ۔

---

۱ ۔ صفحہ ۱۲۰

۲ و ۳ ۔ غالباً یہ دونوں قسمیں ایک ہی ہیں ۔ یعنی موسم گرما میں ہونے والی فصل دوالیب کے ذریعہ سینچی جاتی تھی ۔ ملاحظہ ہو محمد ضیاء الدین الریس : الخراج فی الدولة الاسلامیه ۔ صفحہ ۴۴۱ ۔

ابو یوسف نے اسی کتاب میں ایک دوسرے مقام پر اس بات کی صراحت کی ہے کہ ان کے زمانے کے حالات کے پیش نظر سابق شرحوں کے مطابق متعین مقداروں میں خراج وصول کرنا مناسب نہ ہوگا کیوں کہ اب وہ شرحیں کاشتکاروں کے لیے قابل برداشت نہیں رہ گئی ہیں[1] - انہوں نے خود حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے طرز عمل سے اس بات کے نظائر پیش کیے ہیں کہ بعض علاقوں میں کاشتکاروں کے ساتھ پیداوار میں شرکت کے اصول پر معاملہ کیا گیا تھا[2] -

ابو یوسف نے تحصیل محاصل کے انتظامی پہلو پر بھی تفصیلی گفتگو کی ہے - اس سلسلہ میں انہوں نے درمیانی آدمیوں کو خراج کی تحصیل کا ٹھیکہ دینے کے طریقہ کی شدت سے مخالفت کی ہے - اس طریقہ کو اختیار کرنے سے خراج ادا کرنے والوں پر ظلم و زیادتی کا دروازہ کھلتا ہے، زرعی سرگرمیوں میں کمی آتی ہے اور پیداوار کم ہوجاتی ہے، حکومت کی آمدنی بھی محدود ہوجاتی ہے اور رعایا بھی تباہ ہوتی ہے[3] - طوالت کے خوف سے ہم نے اس موضوع پر ان کے فکر کا تفصیلی جائزہ نہیں لیا ہے -

اوپر ہم نے صرف ایک مخصوص محصول کے سلسلہ میں قاضی صاحب کے فکر کا جائزہ لیا ہے - قاضی صاحب نے اپنی کتاب میں دوسرے محاصل مثلاً زکاۃ، عشرو خمس، جزیہ اور محاصل چنگی پر بھی گفتگو کی ہے - یہاں ان بحثوں کا تفصیلی جائزہ لینے کی گنجائش نہیں، لیکن بعض ایسے نکات کا ذکر مفید رہے گا جن کا تعلق محاصل کے بارے میں ان کے عام فکر سے ہے -

اوپر نقل کی ہوئی عبارت سے یہ واضح ہے کہ ابو یوسف کے نزدیک شرعاً ضروری ہے کہ خراج کی شرحیں کاشتکاروں کے لیے قابل برداشت ہوں، اور ان کی زمینوں کی پیداوار آسانی سے ان کا بار اٹھا سکتی ہو - اس سے آگے بڑھ کر وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ یہ شرحیں ہلکی ہونی چاہیئں کیوں کہ ہلکی شرحیں آبادی اور خوش حالی میں اضافہ کا سبب بنتی ہیں[4] -

---

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۰۱ -
۲ ایضاً صفحہ ۱۰۱ - ۱۰۲ -
۳ ایضاً صفحہ ۱۲۵ - ۱۲۶
۴ ایضاً صفحہ ۱۳۳

دوسرا اصول جس پر انہوں نے زور دیا ہے یہ ہے کہ ان محاصل کی شرحیں مرکزی حکومت کی طرف سے متعین ہونی چاہیئیں - مقامی عمال حکومت اور محصلین خراج کو ان میں کمی بیشی کا اختیار نہیں ہونا چاہئے[1]- مقامی افسروں کو اپنی طرف سے خراج میں اضافہ کرنے ، کوئی اور محصول عائد کرنے ، یا کسی عنوان سے مزید رقمیں یا غلہ وصول کرنے کا کوئی حق نہیں - اس ضمن میں وہ عمال حکومت کے لیے رعایا سے تحفے قبول کرنے کو بھی سختی سے منع کرتے ہیں[2]-

محاصل کے ہلکے اور قابل برداشت ہونے اور ان کے متعین ہونے کے ساتھ تیسرا اصول یہ ہے کہ ان کو سہولت اور نرمی کے ساتھ وصول کیا جائے - فصل تیار ہوجانے پر اس میں سے سرکاری حصہ وصول کرنے کا کام جلد از جلد انجام پا جانا چاہئے تاکہ غلہ کھلیانوں میں خراب نہ ہو ، کاشتکاروں کا حرج نہ ہو ، اور ان کی زرعی سرگرمیاں متاثر نہ ہوں - غلہ تقسیم کرتے وقت ناپ تول ٹھیک پیمانوں کے ذریعہ انصاف کے ساتھ کی جانی چاہیے - کاشتکاروں کی حق تلفی نہیں ہونی چاہیے - ضروری ہے کہ تقسیم پیمانوں کے ذریعہ ہو، تخمینہ پر نہ مبنی ہو[3] -

انہوں نے محاصل کی تحصیل میں سختی ، بالخصوص مارپیٹ اور ایذا دہی سے کام لینے کی شدید ترین الفاظ میں مذمت کی ہے اور خلیفہ کو بار بار تاکید کی ہے کہ اس قسم کی زیادتیوں کا سدباب کریں[4]-

ابو یوسف نے اس بات پر بہت زور دیا ہے کہ محاصل کی تحصیل پر بہت دیانت دار اور قابل اعتماد افراد مامور کیے جائیں جو اسلامی قانون کا علم بھی رکھتےہوں[5]- ان کو معقول مشاہرے دیے جائیں[6]- ان کے طرز عمل پر کڑی نگرانی رکھی جائے - جو محصل یا والی کسی بدعنوانی کا مرتکب ہو اس کے خلاف سخت تادیبی کاروائی کی جائے تاکہ دوسروں کو عبرت ہو - جس افسر کے خلاف خیانت ، غبن یا کسی بدکرداری کا

---

١ کتاب الخراج صفحہ ١٢٨
٢ ایضاً صفحہ ٩٧_٩٨ صفحہ ١٢٨_١٣٠
٣ ایضاً صفحہ ٢٢٩_١٣٠
٤ ایضاً صفحہ ١٢٩ ، ١٣١ ، ١٣٣ ، ١٣٤ ، ١٣٧ ، ١٣٩
٥ ایضاً صفحہ ١٢٧_١٢٨
٦ ایضاً صفحہ ١٣٥

الزام تحقیق کے ساتھ ثابت ہوجائے اسے برطرف کردیا جائے اور آئندہ اسے کبھی کوئی عہدہ نہ دیاجائے[1]۔

محاصل کی تعیین، تخفیف، ان کی تحصیل میں نرمی سے کام لینے، اور محصلین کے لئے امانت و دیانت اور علم کی ضرورت پر زور دیتے وقت قاضی ابو یوسف نے ایک ایک طرف تو آثار و احادیث سے استناد کیا ہے اور دوسری طرف مفاد عامّہ اور انسانی حقوق کا حوالہ دے کر ان اصولوں کی اہمیت جتلائی ہے ۔ ساتھ ہی انہوں نے یہ خیال بھی ظاہر کیا ہے کہ انہیں اصولوں کی پابندی میں معاشرہ کی مادی اور روحانی فلاح بھی مضمر ہے - چنانچہ وہ لکھتے ہیں -

«عدل پر قائم رہنے، مظلوم کے ساتھ انصاف کرنے اور ظلم جور سے پرہیز کرنے میں جو اُخروی اجر ہے اس کے ماسوا اس سے ملک کی خوش‌حالی میں اضافہ ہوتا ہے اور خراج کی آمدنی بڑھتی ہے - برکت عدل کے ساتھ وابستہ ہے، ظلم و جور کے ساتھ برکت ختم ہوجاتی ہے ۔ جو خراج ظلم و زیادتی کے ساتھ جمع کیا جاتا ہے اس سے ملک تباہ و بدحال ہوجاتے ہیں»[2]۔

۲ــغلہ کا نرخ اور اس کی رسد

زرعی زمینوں کے محاصل پر گفتگو کے ضمن میں ابو یوسف نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ نرخ ایک سطح پر نہیں قائم رہتا بلکہ اس میں کمی بیشی ہوتی رہتی ہے - یہ ایک عام مشاہدہ ہے، لیکن ساتھ ہی وہ یہ بھی کہتے ہیں :

«ارزانی اور گرانی کی کوئی متعین حد نہیں ہے جسے معلوم کیا جاسکے ۔ یہ (نرخ کا) معاملہ اوپر آسمان سے طے ہوتا ہے، نہیں معلوم کہ یہ کس طرح طے پاتا ہے ۔ ارزانی، غلہ کی فراوانی کے سبب نہیں ہوتی، نہ گرانی اس کی قلت کے سبب ہوتی ہے ۔ نرخ کی ارزانی اور گرانی اللہ کے فیصلہ اور اس کے حکم کے تحت ہے ۔ ایسا بھی ہوتا ہے کہ غلہ فرواں ہو مگر گران ہو اور یہ بھی ہوتا ہے کہ کم ہو مگر سستا ہو»[3]

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۳۲ ــ ۱۳۳ ۲ ایضاً صفحہ ۱۳۲ ۳ ایضاً صفحہ ۵۷

غالباً عام طور پر یہ سمجھا جاتا تھا کہ غلہ کی گرانی اور ارزانی صرف اس کی رسد کی کمی بیشی پر منحصر ہے ۔ جب غلہ زیادہ ہوتا ہے تو اس کا نرخ گرجاتا ہے۔ جب کم ہوتا ہے تو نرخ چڑھ جاتا ہے ۔ قاضی صاحب نے اس نظریہ کی تردید کی ہے۔ ان کی تردید کی بنیاد ان کا یہ مشاہدہ ہے کہ بسا اوقات غلہ فراواں ہونے کے باوجود بھی گراں ہوتا ہے اور یہ بھی ہوتا ہے کہ اسکی رسد کم ہو مگر نرخ ارزاں ہو ۔ اس مشاہدہ کو وہ اس بات کی کافی دلیل خیال کرتے ہیں کہ غلہ کے نرخ کے گھٹنے بڑھنے کا انحصار صرف اس کی رسد یا پیداوار پر نہیں ہے ۔ اگر ایسا ہوتا تو گراں نرخ کے ساتھ ہمیشہ غلہ کی رسد کی کمی اور ارزاں نرخ کے ساتھ ہمیشہ رسد کی فراوانی نظر آتی ۔ چونکہ مشاہدہ بتاتا ہے کہ ایسا نہیں لہذا عام خیال کو صحیح نہیں قرار دیا جاسکتا، نہ اس پر کسی سماجی پالیسی مثلاً نظام محاصل کی بنیاد رکھی جاسکتی ہے ۔

جیسا کہ سیاق و سباق سے ظاہر ہے ، اس نکتہ کا ذکر اس بحث کے ضمن میں آیا ہے کہ متعین نقد رقم کی شکل میں زرعی محصول وصول کرنا مناسب ہے کہ نہیں۔ اس بحث کے لیے اتنا کافی تھا کہ غلہ کے نرخ اور اس کی پیداوار کے باھمی ربط پر گفتگو کی جائے۔ قاضی صاحب کے نزدیک غلہ کے نرخ (یا درہم کی قوّت خرید) اور غلہ کی رسد اور پیداوار کے درمیان کوئی مضبوط اور متعین ربط نہیں پایا جاتا ۔ اسی حقیقت کو انھوں نے اپنی اس رائے کی بنیاد بنایا ہے کہ متعین نقد رقم کی صورت میں زرعی محصول وصول کرنا انصاف کے تقاضوں کو نہیں پورا کرسکتا کیوں کہ متعین کی ہوئی رقم کبھی زیادہ غلہ کے برابر ہوگی اور یہ کہنا ممکن نہیں کہ پہلی شکل پیداوار کی کمی اور دوسری شکل پیداوار کی کثرت سے وابستہ ہے ۔

چونکہ غلہ کے نرخ کا مسئلہ محض ضمناً سامنے آیا تھا لہذا ابو یوسف نے اس پر مزید بحث نہیں کی ہے ، نہ انھوں نے اس کا گہرا تجزیہ کیا ۔ ہے ، انھوں نے نہ تو رسد کے بالمقابل طلب کے حالات کی طرف توجہ کی ہے ، نہ آمدنیوں میں کمی بیشی یا معاشرہ میں مقدار زر کی کمی بیشی اور نرخ کے درمیان کوئی ربط تلاش کرنے کی کوشش کی ہے ۔ لیکن یہ بات یہ نتیجہ اخذ کرنے کے لیے کافی نہیں کہ ان عوامل پر ان کی نظر نہیں ہے ۔ اس کی دلیل ، علاوہ اس بات کے کہ ان کا اصل موضوع نرخ کے تعین کا مسئلہ نہیں ہے ، یہ ہے کہ انھوں نے اس ضمن میں احتکار کرنے والوں کی سرگرمیوں

کا بھی کوئی ذکر نہیں کیا ہے جب کہ وہ اور ان سے پہلے کے فقہاء اس بات سے اچھی طرح واقف تھے کہ احتکار کے نتیجہ میں نرخ گراں ہوجاتا ہے۔ مزیدبرآں ان سطروں سے ذرا پہلے، یہ خیال ظاہر کرتے وقت کہ متعین نقد رقم کی شکل میں زرعی محصول وصول کرنا خلاف عدل ہے، وہ یہ بھی کہہ چکے ہیں کہ اس سلسلہ میں چند دوسرے عوامل کو بھی دخل حاصل ہے۔

ان باتوں کے پیش نظر، اور ان کے اس بیان کو سامنے رکھتے ہوئے کہ «نہیں معلوم کہ یہ کس طرح طے پاتا ہے» ہم یہی نتیجہ نکال سکتے ہیں کہ ان کے نزدیک نرخ کا انحصار صرف اس کی رسد پر نہیں، وہ اس سلسلہ میں بعض دوسرے عوامل کو بھی دخیل سمجھتے ہیں، مگر ان عوامل کا احاطہ نہیں کرسکے ہیں۔ اس رائے کو تجزیاتی اعتبار سے بہت وقیع نہیں قرار دیا جاسکتا۔ لیکن ہمیں یہ یاد رکھنا چاہئے کہ ابو یوسف کو اس باب میں نہ تو اپنے علمی مآخذ سے کوئی واضح رہنمائی ملی تھی، نہ وہ ارسطو کے تجزیہ سے باخبر تھے (جو خود ناقص تھا اور رسد و طلب کے تعامل پر مبنی تعیین نرخ کا نظریہ نہیں پیش کرسکا تھا[1])۔ رسد اور طلب کے باہمی تعامل سے نرخ کی تعیین کا نظریہ ابو یوسف کے صدیوں بعد باقاعدہ شکل اختیار کرسکا[2]۔ خود مسلمان مفکرین میں ان کے بعد آنے والے علماء مثلاً ابن تیمیہ[3] اور ابن خلدون[4] کے یہاں ہمیں ان سے بہتر تجزیہ ملتا ہے۔

۳ - ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کس طرح پوری کی جائے۔

ابو یوسف نے «کتاب الخراج» کے ابتدائی صفحات میں اس حقیقت کو اچھی طرح واضح کردیا ہے کہ اسلامی ریاست کے سربراہ کی ذمہ‌داری ہے کہ اپنے شہریوں کی فلاح و بہبود کے لیے ہر ممکن کوشش کرے[5]۔ وہ ملک کی معاشی فلاح کو اسلامی ریاست کا ایک مقصد قرار دیتے ہیں۔ انھوں نے اپنی کتاب میں جگہ جگہ خلیفہ کو ایسے مشورے دیے ہیں جن کا مقصد عوام کی مادی فلاح و بہبود ہے۔ چنانچہ انھوں نے خلیفہ کو مختلف ترقیاتی کاموں کا بھی مشورہ دیا ہے۔ دوسری صدی ہجری میں اسلامی

---

۱ شمپٹر - بحوالہ صفحہ ۶۰

۲ «جہاں تک تعیین نرخ کے طریق کے بارے میں نظریہ کا سوال ہے اٹھارھویں صدی سے قبل کوئی بات قابل ذکر نہیں» شمپٹر - بحوالہ صفحہ ۳۰۵

۳ ملاحظہ ہو ان کا رسالہ الحسبہ فی الاسلام

۴ عبد الرحمن ابن خلدون: مقدمہ - فصل فی اسعار المدن اور فصل فی المعاش و وجوہہ من الکسب و الصنائع اور دوسری متعلق فصلیں

۵ کتاب الخراج صفحہ ۳ تا ۶

مملکت کی معیشت ایک زرعی معیشت تھی ۔ ابو یوسف نے ہارون الرشید کو مشورہ دیا ہے کہ وہ نہریں تعمیر کرائیں اور پرانی اور از کار رفتہ نہروں کی مرمت اور صفائی کروا کے ان کو پھر سے جاری کریں[1] - سیلاب کی روک تھام کے لیے بند تعمیر کریں[2] - زیر آب زمینوں کی بازیافت کا اہتمام کریں[3] اور ہر وہ اقدام کریں جس میں کاشتکاروں کی بہبود مضمر ہو[4] ۔

یہاں اس موضوع پر تفصیلی گفتگو نہ کی جائے گی - ہماری بحث اس ضمن میں پیدا ہونے والے ایک مخصوص مسئلہ تک محدود ہوگی، یعنی ان ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کس طرح پوری کی جاے گی؟ - ان سے متعلق جملہ اخراجات ریاست کے عام خزانے سے پورے کیے جائیں گے (جس میں خراج اور چنگی وغیرہ محاصل کی آمدنی جمع ہوتی تھی) یا ان افراد سے بھی کچھ وصول کیا جاے گا جن کو ان اسکیموں سے فائدہ پہنچنے والا ہو؟ - ابو یوسف نے اس مسئلہ پر بحث کی ہے اور اس سلسلہ میں ایک اصول تجویز کیا ہے - لکھتے ہیں:

> « میری راے ہے کہ آپ خراج کے افسروں کو ہدایت کردیں کہ جب ان کی عملداری کے کچھ لوگ ان کے پاس آکر یہ بتائیں کہ ان کے علاقہ میں بہت سی قدیمی نہریں ہیں جو اب ناکارہ ہوگئی ہیں ۔ اور (نہر کے کسی جگہ بند ہوجانے کی وجہ سے) بہت سی زمینیں زیر آب آگئی ہیں یا دلدل بن گئی ہیں ۔ اور یہ کہ اگر وہ ان کی کھدائی اور صفائی کروا دیں اور ان میں از سرنو پانی جاری ہوجاے تو یہ ناکارہ زمینیں آباد کرلی جائیں گی اور اس طرح خراج کی آمدنی میں اضافہ ہوگا ۔ تو ان کی یہ عرض داشت آپ کو ارسال کردی جاے - پھر آپ کسی معتمد علیہ، دیانت دار، صاحب صلاح و تقوی آدمی کو اس بارے میں جائزہ لینے کے لیے بھیجیئے ۔ یہ آدمی اس علاقہ کے ثقہ، واقف کار اور صاحب بصیرت لوگوں سے معلومات حاصل کرے اور باہر کے تجربہ کار اور صاحب راے افراد سے بھی مشورہ کرے - یہ بھی ضروری ہے کہ اس (جائزہ لینے والے) آدمی کو کوششوں سے اپنے ذاتی نفع کی

---

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۱٦ اور صفحہ ۱۳۱ - ۱۳٤
۲ ایضاً ۱۱۳ اور ۱۱٦
۳ ایضاً صفحہ ۱۲۳
٤ ایضاً صفحہ ۱۳۱

ترویج یا نقصان کی تلافی نہ مقصود ہو ۔ اگر سب کی یہ رائے ہو کہ اس اسکیم کو زیر عمل لانے میں فائدہ ہے اور خراج کی آمدنی میں بھی اضافہ کی توقع ہے تو آپ ان نہروں کی کھدائی اور صفائی کا حکم جاری کردیجیئے ۔ اور اس کام کے سارے مصارف کا بار بیت المال پر ڈالیے ۔ ان اخراجات کا بار اس علاقہ کے باشندوں پر نہ ڈالیے کیونکہ ان لوگوں کا خوش حال رہنا ان کے برباد ہوجانے سے بہتر ہے ۔ اور ان کا آباد رہنا اس سے بہتر ہے کہ وہ مفلس ہوکر (ادائے خراج سے) معذور ہوجائیں ۔

« اپنی زمینوں اور نہروں کی درستی اور ترقی کے سلسلہ میں اہل خراج کے ہر ایسے مطالبہ کو پورا کیا جانا چاہئیے جس سے ان کے مفادات و مصالح کی ترویج ہوتی نظر آئے بشرطیکہ اس اسکیم پر عمل کرنے سے اس علاقہ کے گرد و پیش کے دوسرے گاؤں اور قصبات کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ نہ ہو اگر ان کا مطالبہ پورا کرنے سے دوسروں کی پیداوار کم ہوجانے اور خراج کی آمدنی میں کمی ہوجانے کا اندیشہ ہو تو اسے نہیں پورا کرنا چاہیے ۔

« باشندگان سواد کو اگر اپنی ان بڑی نہروں کی کھدائی اور صفائی کی ضرورت پیش آئے جو دجلہ و فرات سے نکالی گئی ہیں تو آپ ان کی کھدائی اور صفائی کروادیا کیجئے ۔ اس کے اخراجات کا بار بیت المال اور اہل خراج دونوں پر ڈالا جائے گا ۔ سارا بار اہل خراج پر ڈال دینا صحیح نہ ہوگا ۔

« رہیں وہ چھوٹی نہریں جن کے ذریعہ لوگ اپنے کھیتوں، باغات، نخلستانوں، انگور کی کیاریوں، یا ترکاری کے کھیتوں وغیرہ تک پانی لے جاتے ہیں تو ان کی کھدائی اور صفائی کے اخراجات ان لوگوں کو خود برداشت کرنے ہوں گے ۔ بیت المال پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے گا ۔

« دجلہ و فرات اور دوسرے بڑے دریاؤں پر گھاٹ، بند اور پانی

نکالنے کی جگہوں کی تعمیر، اور مرمت پر آنے والے مصارف کا پورا بار بیت المال پر ڈالا جائے گا - اہل خراج پر اس سلسلہ میں کوئی بار نہ ڈالا جائے گا کیوں کہ یہ سارے مسلمانوں سے تعلق رکھنے والے امور ہیں، اور ان کے مصالح کا تحفظ تمام تر امام کے ذمہ ہے کیوں کہ زمینوں کی بربادی کے اسباب ایسے ہی ہوتے ہیں[1] اور ان کی بربادی کا برا اثر خراج کی آمدنی پر پڑتا ہے - لہذا ان سے متعلق تمام اخراجات بیت المال سے پورے کیے جائیں گے -

« ان مصارف پر مال خرچ کرنے کا اختیار ایسے ہی ذمہ دار کے ہاتھ میں دیجیے جو خوف خدا رکھتا ہو، جس کی امانت داری قابل اطمینان اور جس کا مسلک قابل تعریف ہو اور جو اللہ کی رضا کے لئے اس سلسلہ میں وہ کام کرے جو اسے کرنا چاہیے - خائن اور جائز و نا جائز میں کوئی تمیز کئے بغیر کام کرنے والوں کو ذمہ داری نہ سونپیئے - ایسا آدمی بیت المال کا روپیہ اپنے اور اپنے ساتھیوں کے لیے اڑالے گا - خطرہ کے مقامات کی مرمت نہیں کرائے گا، یا ان پر پکا کام کراکے انہیں مستحکم نہیں بنائے گا - تا آنکہ وہاں سے پانی پھٹ پڑے گا اور عوام کے غلے، مکانات اور ان کی پوری پوری بستیاں ڈوب کر تباہ ہوجائیں گی -

« ذمہ دار مقرر کردینے کے بعد آپ کسی دوسرے آدمی کو اس ذمہ دار کی کار کردگی کا جائزہ لینے پر مامور کیجیئے جو معاینہ کرے کہ یہ ذمہ دار خطرہ کے مقامات پر کیا کام کروا رہا ہے - کن قابل مرمت جگہوں پر اس نے کام نہ لگانے کا فیصلہ کیا ہے، کن مرمت شدہ جگہوں سے پانی پھٹ پڑتا ہے اور ایسا ہونے کی وجہ کیا ہے - کیا وجہ ہے کہ وہاں پر کام لگواکر جو اجرت دی گئی وہ بے نتیجہ ضائع گئی اور مرمت ناکارہ ثابت ہوئی - اس جائزہ کے بعد آپ کو جو رپورٹ ملے متعلقہ افسر کے ساتھ اسی کے مطابق سلوک کیجئے -

---

۱ یعنی بند کا پھٹ جانا یا پانی کا نکاس بند ہوجانا - (صدیقی)

اس کے کام کی تعریف کیجئے یا اس کی مذمت کریئے اور اس کے خلاف تادیبی کاروائی کیجئے۔ »[1]

ایک دوسرے مقام پر دجلہ و فرات اور ان جیسے دوسرے دریاؤں سے آبپاشی کے حق پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

« دجلہ اور فرات اور ان جیسے تمام بڑے دریاؤں اور وادیوں میں سارے مسلمان یکساں شریک ہیں - ان سے وہ سینچائی کے لئے بھی پانی لے سکتے ہیں اور اپنے مویشیوں اور جانوروں کے پینے کے لئے بھی - کسی کو انہیں روکنے کا حق نہیں - ہر گروہ کو اپنی آراضی، کھجوروں اور دوسرے درختوں کو سیراب کرنے کا حق ہے - پانی کو کسی کے لئے مخصوص کرنے اور کسی سے روک لینے کا طریقہ غلط ہے » -

« اگر کوئی اس بڑے دریا سے نہر نکال کر اپنی زمین تک لے جانا چاہے تو اگر ایسا کرنے سے دریا کو نقصان پہنچنے کا اندیشہ ہو تو اسے ایسا کرنے کا حق نہیں ہوگا - البتہ اگر کسی مضرت کا اندیشہ نہ ہو تو اسے ایسا کرنے دیا جائے گا » -

« اگر یہ بڑے دریا جو سارے مسلمانوں کے لئے عام ہیں مرمت یا کھدائی کے محتاج ہوں تو اسکی ذمہ داری امام کے سر ہوگی » -

« اگر ان کے بند ٹوٹ جانے کا اندیشہ ہو تو ان کی مرمت اور درستی بھی امام کے ذمہ ہوگی »[2] -

ان عبارتوں کی روشنی میں آب پاشی کے لئے نہروں کی تعمیر، مرمت اور صفائی پر آنے والے اخراجات کے بارے میں امام ابو یوسف کی رائے کا خلاصہ یہ ہے:

۱- دجلہ و فرات اور دوسرے دریاؤں کو آب پاشی کے قابل بنائے رکھنا، ان پر بند گھاٹ اور آب پاشی کے لئے پانی نکالنے کی جگہیں تعمیر کرنا اور ان کو اچھی حالت میں رکھنا ریاست کے ذمہ ہے - ان کاموں کی پوری لاگت سرکاری خزانہ سے ادا کی جائے گی -

۱ کتاب الخراج صفحہ ۱۳۱ — ۱۳۲ قوسین کے درمیان کی عبارت وضاحت مفہوم کی خاطر مترجم نے بڑھائی ہے
۲ کتاب الخراج صفحہ ۱۱٦

۲۔ خراجی زمینوں کی آب پاشی کے لئے، بالخصوص ایسے علاقوں میں جہاں نہروں کے ذریعہ پانی نہ پہنچنے سے زمینیں بےکار پڑی ہوں، حسب ضرورت نہریں کھدوانا اور پرانی نہروں کی مرمت اور صفائی کرانا بھی ریاست کے ذمہ ہے اور ان کے اخراجات بھی بیت‌المال سے پورے کئے جائیں گے -

۳۔ دوآبۂ دجلہ و فرات میں بڑے دریاؤں سے نکالی ہوئی نہریں، جن میں پانی جاری ہو، اگر کھدائی، مرمت اور صفائی کی محتاج ہوں تو یہ کام بھی ریاست انجام دیگی۔ البتہ ان کے اخراجات ریاست کے خزانہ اور ان باشندوں کے درمیان تقسیم کردئیے جائیں گے جن کو ان نہروں سے فائدہ پہنچتا ہو -

٤۔ ان بڑی نہروں کے پانی کو اپنے کھیتوں اور باغات تک پہنچانے کے لئے لوگ جو چھوٹی نہریں اور نالیاں تعمیر کرنا چاہیں ان کی لاگت خود ان لوگوں کو پوری کرنی ہوگی -

لاگت کی تقسیم اور اس سلسلہ میں مختلف قسم کی نہروں کے درمیان تفریق، کرنے میں قاضی صاحب نے جو اصول سامنے رکھے ہیں وہ واضح ہیں - کسی اسکیم کی لاگت ان لوگوں کے ذمہ ہے جن کو اس سے فائدہ پہنچے - جہاں فائدہ عام ہے وہاں لاگت کی ذمہ‌داری بھی عام ہے اور عوام کے مرکزی خزانہ کی حیثیت میں یہ عام ذمہ‌داری بیت‌المال پر ڈالی گئی ہے - مذکورۂ بالا پہلی قسم اسی اصول کے تحت آتی ہے - چوتھی بقسم کی نہروں کے فوائد چونکہ مخصوص افراد تک محدود ہوں گے لہذا ان کی لاگت بھی انہیں کے ذمہ ڈالی گئی ہے -

لاگت کی ذمہ‌داری عائد کرنے میں دوسرا اصول یہ مدنظر رکھا گیا ہے کہ متعلقہ افراد کو اس اسکیم سے اتنا مالی فائدہ پہنچ رہا ہو کہ وہ باسانی اسکے اخراجات کا بار برداشت کرلیں - دوسری اور تیسری قسم کی نہروں کے درمیان تفریق اسی لئے برتی گئی ہے - اہل خراج کو آباد اور خوشحال رکھنا حکومت کا ایک مقصد قرار دیا گیا ہے اور اسی مقصد کے تحت دوسری قسم کی نہروں کی پوری لاگت بیت‌المال کے ذمہ ڈالی گئی ہے۔ اس کا سبب یہ ہے کہ ان نہروں کی تعمیر کے بعد بہت سی ایسی زمینیں زیر کاشت لائی جاسکیں گی جو ان کے بغیر افتادہ پڑی رہتی ہیں - ان زمینوں کے زیر کاشت آنے سے مجوزہ نظام مقاسمہ کے تحت خراج کی آمدنی میں معتد بہ اضافہ کی توقع ہے - چونکہ نہروں

کی تعمیر سے پہلے نہ یہ زمینیں زیر کاشت تھیں نہ ان کے مالکوں کو ان کے ذریعہ کوئی آمدنی ہورہی تھی لہذا ان پر اخراجات کا بار نہیں ڈالا گیا ہے ۔ اسکے برعکس تیسری قسم کی نہروں میں پانی جاری تھا اور لوگ عملاً ان سے فائدہ اُٹھاکر کاشت کرتے اور نفع حاصل کرتے تھے ۔ اس آمدنی کے پیش نظر ان کے لئے بآسانی ممکن تھا کہ ان نہروں کی درستی پر آنے والے اخراجات کا ایک حصہ خود پورا کرسکیں ۔ ان نہروں کی مرمت اور صفائی کے پورے اخراجات ریاست کے ذمہ اس لئے نہیں ڈالے گئے کہ اس عمل سے خراج کی آمدنی میں کوئی نیا معتدبہ اضافہ نہیں متوقع ہے ، ان کی مرمت اور صفائی خراج کی موجودہ آمدنی کو بحال رکھنے کے لئے ضروری ہے ۔ اور اسکی مناسبت سے ان پر آنے والے اخراجات کا ایک حصہ ریاست کو پورا کرنا چاہئے ۔

ترقیاتی اخراجات کی ذمہ داری کی یہ تقسیم ابو یوسف کی بصیرت اور انصاف پسندی کا ثبوت ہے ۔ انھوں نے عام کاشتکاروں کے مفادکے ساتھ اس بات کا بھی لحاظ رکھا ہے کہ کس قسم کی نہروں سے کس کو زیادہ فائدہ پہنچتا ہے اور کون اخراجات کی ذمہ داری اٹھانے کی استطاعت رکھتا ہے ۔ استفادہ اور استطاعت کی اس متوازن رعایت کے ساتھ انھوں نے دوسری اور تیسری قسم کی نہروں کے درمیان جو تفریق برتی ہے وہ ان کی معاشی بصیرت پر گواہ ہے ۔ اگر وہ پہلی اور دوسری قسم کی نہروں کی لاگت اہل خراج کے ذمہ ڈالتے تو زرعی ترقی کے اس اہم کام میں رکاوٹ پیش آتی ، اور اگر تیسری قسم کی نہروں کی مرمت اور صفائی تمام‌تر ریاست کے ذمہ رکھتے تو نہ صرف یہ کہ اس پر بےجا بار پڑتا بلکہ کاشتکار ان نہروں کی صفائی اور حفاظت کی طرف سے بےپروا ہوجاتے ۔ اس طرح انھوں نے پہلی قسم کی نہروں اور چوتھی قسم کی نہروں میں اس بنیاد پر تفریق برتی ہے کہ اوّل الذکر کا افادہ عام ہے اور آخر الذکر کا افادہ متعین افراد اور گروہوں تک محدود ہے ۔ اخراجات کی ذمہ‌داری تقسیم کرتے وقت انھوں نے اس فرق کا بھی لحاظ رکھا ہے ۔ مسئلہ کے ان تمام پہلوؤں پر اگر ان کی نظر نہ ہوتی تو وہ اتنا متوازن فارمولا نہ تجویز کرسکتے ۔

اس بحث کا یہ پہلو خاص طور پر قابل غور ہے کہ ترقیاتی اخراجات کا بار ریاست کے ذمہ ڈالتے وقت ابو یوسف اُس آمدنی کا حوالہ دیتے ہیں جو ان زمینوں کے خراج سے حکومت کو ہوتی ہے ۔ رعایا کے سلسلہ میں حکومت کی ذمہ داریاں گناتے

وقت اُس سے وصول کیے جانے والے محاصل کے حوالے ابو یوسف نے بار بار دیئے ہیں۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ان کے نزدیک حکومت کا یہ حق کہ وہ اپنے شہریوں سے محاصل وصول کرسکتی ہے کوئی مطلق حق نہیں بلکہ ایک بامقصد حق ہے جس کے ساتھ کچھ فرائض بھی وابستہ ہیں۔ زرعی زمینوں کی پیداوار سے محصول وصول کرنے کا حق متقاضی ہے کہ ان زمینوں کو سیلاب یا پانی کی کمی کی وجہ سے برباد ہونے سے بچایا جائے اور ان کی آب پاشی کے لئے نہریں تعمیر کی جائیں۔

بحیثیت مجموعی ہم یہ رائے قائم کرنے میں حق بجانب ہوں گے کہ مالیات عامہ (Public Finance) سے تعلق رکھنے والے مسائل میں ابو یوسف کا فکر بہت پختہ اور بلند ہے۔ وہ حکومت کی آمدنی اور اسکے اخراجات کو کسی محدود زاویہ نگاہ سے نہیں دیکھتے بلکہ اسے فلاح عامہ اور ملک کی مجموعی بہبود و ترقی سے تعلق رکھنے والا ایک اہم شعبہ سمجھتے ہیں۔ آمدنی کے ایک ذریعہ کے طور پر محاصل کا جائزہ لیتے وقت وہ اس کے ہر اہم پہلو پر غور کرتے ہیں۔ محصول کن لوگوں سے لیا جائے، کتنا لیا جائے، کس طرح وصول کیا جائے اور وصول کرنےوالے کن صفات کے حامل ہوں، ان سب پہلوؤں پر انہوں نے تفصیلی گفتگو کی ہے۔ اس طرح انہوں نے تفصیل کے ساتھ یہ بتایا ہے کہ حکومت کی آمدنی کن مدات پر صرف کیجانی چاہئے، کن لوگوں کے ذریعہ صرف کرائی جانی چاہئے۔ ان مصارف کی نگرانی اور اس بات کا اہتمام کہ جس کام پر مال صرف کیا جائے وہ ٹھیک طور پر انجام پائے، کس طرح کیا جانا چاہئے۔ ان اخراجات میں وہ جہاں فوجیوں کی تنخواہوں اور سرحدوں کے استحکام کو شامل کرتے ہیں، وہاں زرعی معیشت کو ترقی دینےوالی اسکیموں کا بھی ذکر کرتے ہیں۔ جگہ کی قلت کے باعث ہم زکاۃ وعشر سے ہونےوالی آمدنی اور اسکے مصارف کے سلسلہ میں ابو یوسف کے مشوروں کا جائزہ نہیں لےسکے ہیں۔ انکے ان مشوروں کے مطالعہ سے ہماری اس رائےکو مزید سند ملتی ہے کہ وہ حکومت کے اخراجات کو فلاح عامہ کے حصول کا ذریعہ سمجھتے ہیں۔ ریاست کی ذمہداریوں کے بارے میں انکا تصور فلاحی ریاست کا تصور ہے اور انکا تصور فلاح ایک جامع تصور ہے جس میں جس طرح عوام کی مادی اور معاشی بہبود، انکو ظلم و جور سے بچانا اور آزادی کے ساتھ باعزت زندگی بسر کرنے کے مواقع فراہم کرنا شامل ہے اسی طرح انکی اخلاقی تربیت اور روحانی تطہیر کا اہتمام بھی شامل ہے۔

مالیات عامه سے متعلق جن بحثوں کا مطالعه هم نے پہلے اور تیسرے عنوانات کے تحت کیا هے ان سے ابو یوسف کی تجزیاتی بصیرت کا بھی اندازہ هوتا هے - اوپر هم یه واضح کرچکے هیں که تجزیه صرف اسباب و عوامل کی تعیین میں منحصر نہیں ' اثرات و نتائج کی نشاندهی بھی ایک تجزیاتی عمل هے - نظام محاصل پر گفتگو کرتے وقت ابو یوسف نے اس امر کی نشاندهی کی هے که زمین کے رقبه کی بنیاد پر متعین کیا جانے والا محصول زرعی توسیع میں مانع هوتا هے، جب که پیداواری شرکت پر مبنی محصول اس رکاوٹ کو دور کردیتا هے - اسی طرح انهوں نے یه واضح کیا هے که غله کے نرخ کی تبدیلی متعین محصول کے بار کو کم یا زیادہ کرتی رهتی هے جب که متناسب محصول (Proportional Tax) کے بار پر اس کا کوئی اثر نہیں پڑتا - انهوں نے ترقیاتی اسکیموں کی لاگت کی تقسیم کا جو فارمولا تجویز کیا هے وہ ان اسکیموں کے افادہ اور اس افادہ سے پیدا هونے والی استطاعت کے تجزیه پر مبنی هے -

اس مختصر مقاله میں اس بات کی گنجائش نہیں که هم مالیات عامه کے بارے میں ابو یوسف کے اس بلند فکر کا موازنه ان کے زمانه اور اسکے بعد کے ان مفکرین سے کریں جو اسلامی مملکت کے علاوہ دنیا کے دوسرے ممالک میں گذرے هیں - لیکن معاشی فکر کی جو تاریخیں همارے سامنے هیں ان کی روشنی میں هم یه رائے پورے اطمینان کے ساتھ ظاهر کرسکتے هیں که مقاصد کی یه بلندی، سماجی قدروں کا یه شعور، نظر کی یه وسعت اور مالیات عامه کے وظائف کا اتنا جامع تصور ان کے صدیوں بعد تک بھی مغرب و مشرق کے کسی مفکر کے یہاں نہیں ملتا -

مولانا روم کے ترکی اشعار

از

ڈاکٹر اکمل ایوبی، ادارۂ علوم اسلامیہ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

مولانا جلال الدین رومی (۱۲۰۷ء—۱۲۷۳ء)[۱] کی شخصیت بڑی ہمہ گیر تھی - وہ ایک صوفی، واعظ اور عالم کے ساتھ ساتھ ایک بلند پایہ شاعر بھی تھے - انہوں نے زیادہ تر فارسی زبان میں شاعری کی ہے اور ان کی مثنوی معنوی فارسی ادب کا بیش بہا سرمایہ خیال کی جاتی ہے - لیکن وہ ترکی زبان کے بھی شاعر تھے چنانچہ انکے دیوان و کلیات میں ترکی اشعار پائے جاتے ہیں - راقم نے انکے انہیں اشعار کو منظر عام پر لانے کی کوشش اپنے ایک مضمون «مولانا روم کے ترکی اشعار» کے ذریعہ سے کی تھی جو ادارۂ علوم اسلامیہ کے مجلۂ علوم اسلامیہ[۲] میں شائع ہوا تھا - اس میں ایک مختصر تمہید کے بعد مولانا روم کے ۲۵ ترکی اشعار کا تنقیدی ایڈیشن مع اردو ترجمے کے پیش کیا گیا ہے جو علی گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری کے چھ قدیم اور اہم قلمی نسخوں سے مرتب کیا گیا تھا - یہ مضمون صرف ہندوستان ہی میں قدر کی نگاہ سے نہیں دیکھا گیا[۳] بلکہ خود ترکی کے علما و فضلا نے بھی اس کو پسند کیا - ہندوستان میں ترکی جمہوریہ کے سفیر ہزایکسیلینسی مسٹر سیف اللہ اسین (Safullah Esin) نے مجھکو لکھا کہ «آپ کے تحقیقی کام کو ہمارے یہاں کے محققین نے بنظر تحسین دیکھا ہے»[۴] اور سرزمین ترکی کی مشہور اسکالر امل اسین[۵] (Emel Esin) نے اس

---

۱ Islam Ansiklopedisi, Vol. III p. 53

۲ جلد ۳ نمبر ۲ (دسمبر سنہ ۱۹۶۲ء) صفحہ ۷۵ — ۸۶

۳ دیکھئے رسالہ صدق جدید (۲ اگست ۱۹۶۳ء) صفحہ ۵

۴ ان کا اصل انگریزی جملہ درج ذیل ہے:

"Your research work is greatly appreciated by our scholars".

۵ انہوں نے انگریزی اور ترکی میں متعدد کتابیں لکھی ہیں جن میں سے مندرجۂ ذیل بہت مشہور ہیں:

(1) Turkish Ministure Painting Tokyo, 1960, (2) Turkıstan Seyahatnamasi Ankara, 1959, (3) Selchuk devrine ait resimli bir Anadolu yazmasi Istanbul, 1963.

مضمون پر ترکی زبان میں ایک تبصرہ تحریر کیا جو ترکی جمہوریہ کے مشہور علمی رسالہ «ترک یوردو» (Türk Yurdu) کے شمارہ ماہ دسمبر ۱۹۶۳ء[1] میں شائع ہوا - اس تبصرے میں بھی اس کام کی تعریف کی گئی اور اسکو قابل توجہ قرار دیا گیا ہے[2]

اسکے علاوہ انٹر نیشنل اورینٹل کانفرنس کے چھبیسویں اجلاس (٤ جنوری تا ۱۰ جنوری ۱۹٦٤ء) منعقدہ نئی دہلی کے موقع پر ترکی کے مشہور عالم پروفیسر زکی ولیدی طوغان نے جو خطبۂ صدارت الطائی علوم و ترکیات (Altaic Studies including Turcology) کے سکشن میں پڑھا اس میں بھی راقم حروف کے کاموں کا خصوصیت سے تذکرہ کیا گیا[3] - اہل زبان کی قدردانی نے میری ہمت افزائی کی اور میں نے مولانا روم کے مزید ترکی اشعار کی تلاش و تحقیق شروع کردی - کافی چھان بین کے بعد علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی کی مولانا آزاد لائبریری ہی کے حبیب گنج کلکشن کے ایک قلمی نسخے[4] میں مجھے مولانا روم کے آٹھ ترکی اشعار اور ملے ہیں جو اب مع اردو ترجمہ پیش کئے جارہے ہیں -

ترکچه شعرلری

گچکتن اغلن اوطه‌یا گلگل   یول بوملسک دغدغ گزکل

اول چیچکی کیم یازده بلدک   کیمسیه ورما خصمنا ورگل

اقچلردر گزلری خوش نسادر او قوشلری

الدرر یوز سو اری کیم‌در اول الپ ارسلان

مرا یاریست ترک جنگجوئی   که او هر لحظه برمن یعنی بلغی

هر ان نقدی که جنسی دید بامن   ستاند او زمن تا چغی بلغی

---

۱ جلد ۷۲ شمارہ ۲۰۱ صفحہ ۱٦

۲ "We Turks should all be deeply obliged to Dr Akmal Ayyubi"

۳ پروفیسر زکی ولیدی طوغان کے خطبۂ صدارت کی نقل مجھکو مل گئی ہے انھوں نے اس میں میرا اس طرح ذکر کیا ہے :

"Valuable for us is the work of a young Turcologist of Aligarh Muslim University (Dr. Akmal Ayyubi) who recently published his researches about the Turkish poetry of Qasim al-Anwar and Jalal al-din Rumi."

٤ نمبر ف ۴۷/۷ اوراق : ۳۲٦ - خط : نستعلیق

The slaughter of Banda has been described with exaggeration while the atrocities committed by him and his followers have been entirely omitted. I have inserted on the margin what Mr. Lethbridge says about the same event. A comparison between the two parallel passages will at a glance show that the tone of the book in question is any thing but conciliatory.

Again, the footnote regarding the Jami Masjid greatly offended the Musalmans. Reference to the Elphinston's History of India will clearly show how the character of Kutub-ddin Mubarak Shah has been exaggerated upon in the book under consideration. Similarly, the picture of Muhamad Shah also as described in the book can never be genuine, it is beyond conception how a picture of the king in such a state could ever be drawn, supposing that the case was exactly such as has been narrated, there arises another question out of it, i. e. whether books containing such indecent narrations should be introduced as reading books in Govt. Institutions, and can the ideas and morals of the students be raised and improved by reading them.

Under the foregoing circumstances, the Select Comee. was sorry to be obliged to remark on the History in question as referred to in the Report.

I have etc. etc.

Benares

The 14 Septr., 1872.

Sd/-SYED AHMED

Secy.

letter No. 162, dated 9th September 1872 and to state in reply that the Select Comee. appointed to examine the essays and to report thereon having been dissolved, I could not produce your letter before it, but I, having been the Secretary to that Comee. beg to lay before you the facts which led the Comee. to remark on the History of India translated into English by M. Kempson, Esqr., M.A., Director of P. I. N. W. P. as referred to in Sec. 5 para, 15 clause of the Report.

The Comee. dwelt upon four points with regard to the above History of India as pointed out to it by several Essayists.

First - the tone in which the book has been written. Second—The passage alluding to the death of the Sikh leader, Banda, in the reign of Farrukh Siyar, page 75.

Third—The foot note at page 76, referring to the Jami Masjid of Delhi.

Fourth—The Character of Kutub-ud-din Mubarak Shah, as described at page 27, and the acct. of the picture of Muhamad Shah, page 78.

Regarding the book in question the members of the Select Comee. expressed their full concurrence with the views stated in an article published in..., a copy of which is herewith enclosed for perusal. I deem it proper to mention here that the writer of the article was one of the best and the most able European gentleman, and an M. A. and D.C.L.L. of the Oxford University. The remarks of such a critique who is neither a Hindoo nor Musalman should be held to be decisive of the merits and demerits of the book.

Besides, H. H the Lieutenant Govr. will himself perceive that the book has been written in a tone antagonistic to the feelings of the Muhammadans

really productive of good, should (I am convinced) be quite independent of any funds other than those contributed by Mahomedan subscribers.

There are some minor points connected with the scheme which I should like to understand more fully, for instance, the measures which are proposed to maintain the secular character of the College after it has been started; and the funds with which the subordinate feeding schools spread through the country which are to be affiliated to it, (as I understand) are to be supported. I do not wish to take up your time which must be fully occupied with writing answers to these questions now, but they are points which might perhaps be worth bearing in mind for notice in hereafter you publish any further details of the scheme

I was glad to see that your son had been called to the Bar. I trust he has returned to you safely before this.

I remain
Dear Sir,
Yours truly,
A. W. COLVIN

To
SYUD AHMED KHAN
BAHADOOR, C S.I.

[38]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Secretary to the Govt. of N.W.P.

FROM
THE SECRETARY TO THE COMEE. FOR THE BETTER DIFFUSION AND ADVANCEMENT OF LEARNING AMONG MUHAMMADANS OF INDIA,
Benares.

To
THE SECRETARY TO THE GOVT. N. W. P.
Nynee Tal.

SIR,

I have the honor to acknowledge the receipt of your

advertise for designs, offering a premium of Rs. 1,000 to the best design if accepted,

I do not know if you can obtain from His Honor the Lieutenant Governor the loan of an Engineer with a taste for architecture if not, your best plan would be to advertise as above suggested for designs and then engage an Engineer to carry it out.

I have the pleasure to send a plan of this building which accommodates nearly 300 persons, a library, a large Press, and a small Museum.

Wishing you every success in your noble undertaking.

Believe me to be
Yours faithfully,
MAJOR R. E.
Principal Thom : College.

[37]

Letter from A. W. Colvin to Syed Ahmad Khan

FUTTEHGURH
26th Aug 1872

MY DEAR SIR,

I had intended replying to your circular about the Anglo-Mohommedan College earlier. I shall be happy to subscribe Rs 50 towards it, and should be glad if I could help it further.

I should fear that there may be difficulty in raising the requisite sum, which must necessarily be large, unless you can succeed in enlisting the sympathies of some of the large Mohommedan states—Hyderabad, Bhopal, Khairpur etc. But I hope that this may be effected. The movement, to be

کڑے و علاقه جات کے ملازموں کو بھی تاکید کی گئی ھے ۔ یقین ھے که وه بھی دیں ۔ آپ بلا تکلف اس جلسه حال میں نام نامی راجه صاحب کا مندرج فرمائیے ۔ حاجت اطلاع و اجازت جدید کی نہیں ھے ۔

مولوی سید فریدالدین احمد صاحب
وکیل ھائی کورٹ
ار مقام کڑه

[36]

Letter from the Principal, Thomason College, Roorkee to Syed Ahmad Khan

No. 1195 of 1972-73

FROM

THE PRINCIPAL, THOMASON COLLEGE
Roorkee

To

SYUD AHMED KHAN, C.S.I.
Judge, Small Cause Court
Benares.

Dated Roorkee, 23rd August 72

DEAR SIR,

I regret that my duties so completely occupy my time that I have no leisure to devote to so large a task as the designing of a College for your most valuable Society. To prepare properly so important a design would occupy the wholetime of an able Engineer for a month or more.

In these cases if the projectors do not engage the services of a paid Engineer or Architect for the designing and erection of the building, or if the services of one of their Engineers are not granted by the Government, it is usual to

[35]

Letter from Moulvi Syed Friduddin Ahmad to Sir Ahmad Khan

مولوی صاحب مخدوم و مکرم ضرور تمنداں مولوی سید احمد خانصاحب بہادر
سی - ایس - آئی زاد لطفکم

بعد سلام و نیازمندیہائے فراوان و تمنائے موفورہ سامی ملازمت والا ملازمان عالی خاطرالطاف ماثر ہو کہ نامۂ عنایت و صحیفہ رافت شرف حصول فرمایا مراتب مندرجہ سے مطلع ہوا - آخری ہفتہ جولائی ۱۸۷۲ء میں نیازمند لکھنؤ گیا تھا اور نواب امیرالدولہ سعیدالملک راجہ محمد امیرحسن خانصاحب بہادر ممتاز جنگ کی ملاقات سے مشرف ہوا تھا - میں نے ان کو ایک نوجوان ہونہار عالی طبیعت پایا - اس مدرسہ و تدابیر مفیدہ اہل اسلام کی بابت باتیں ان سے ہوئیں - وہ بہت اس طرف دلدادہ معلوم ہوئے اور کمال مسرت و خوشی سے ممبر ہونا اس عملہ مجلس ترقی خواہ اسلامی کا منظور کیا - میرا یہ خیال ہے کہ اگر آپ ان سے اس طرح سے پیش آویں گے جیسا مولوی محمد حیدرحسین صاحب کے ساتھ تو ان سے بہت امور کی کاربرآری ممکن ہے - خود استطاعت کافی رکھتے ہیں اور دستگاہ کامل اودھ کے تعلقہ داروں پر ان کو حاصل ہے - میرے ملازمین مفصل ذیل نے اپنی تنخواہ نصف ماہ نومبر اس مدرسۂ اسلامی کے واسطے دینا منظور کیا ہے - یقین ہے کہ اور ملازمین بھی قصد کریں - اول دسمبر میں ان کی تنخواہ روانہ خدمت ہوگی - ۲۰ روپیہ ٤ آنہ

منشی عماداللہ صاحب	نور محمد	کریم بخش	حسن قلی
۷ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ

محمود	خدابخش	سید نظیرعلی	حسو	دین محمد
۱۰ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱ روپیہ ۸ آنہ	۱۰ آنہ

امام بخش
۲ روپیہ ۸ آنہ

غریب فقه کا حلیه‌کس شمار قطار میں ہے ۔ جہاں قانون میں ایسی ایسی باریکیاں موجود ہوں اور مفتیان زمانه میں ایسے ایسے عالی دماغ ہوں ۔

آپ نے پہلے بھی تحریر فرمایا تھا اور اب بھی آپ لکھیں گے که اس دفعه یه مطلب نہیں ہے لیکن اگر کسی اور شخص سے جیسے مولوی سمیع اللہ خانصاحب وغیرہ میں اس کا انصاف چاہا جاوے تو مجھکو یقین ہے که میرا یه خیال ایسا بیہودہ ثابت نه ہوگا جیسا آپ نے اوسکو خیال کیا ۔ میں نے اپنی طرف سے اس لئے اس معامله کو اون کے سامنے پیش نہیں کیا که آپ مجھکو ایک رخنه انداز کا الزام نه دیں لیکن آپ کے عہدہ کے لحاظ سے آپ کا یه کام لازمی ہے که آپ اونسے اس معاملے میں ثالثی چاہیں اور نه میرے دل کا بلکه ہر ایسے شخص کا جو اس شبه میں مبتلا ہو شبه رفع کردیں ۔ والتسلم

خاکسار مشتاق حسین عفی عنه از علیگڑھ

۲۲ اگست ۱۸۷۲ء

یه خط میں نے ۲۲ اگست کو لکھا اور پانچ دن تک اوسکی روانگی اس ارادہ سے ملتوی کی تھی که مجھ سے شاید جلد جواب دینے کی وجه سے غلطی یا تحریر میں کچھ سختی ہوگئی ہو تو اسکی اصلاح کا موقع ملے ۔ لیکن آج چھٹے دن بھی مجھکو اپنے خط میں کوئی زیادتی معلوم نہیں ہوتی ۔ اسلئے خدا کا نام لےکر اوسکو روانه کرتا ہوں اور آپ یقین کرلیں که میں اس کمیٹی کے کاروبار میں جھگڑا ڈالنے سے اس قدر اپنے آپ کو بچاتا ہوں که اگر آپ کے خط میں امام ابو حنیفه صاحبؒ پر طعن و تشنیع نه ہوتی اور آپ اونکو ضمناً حیله باز نه کہتے تو میں اس خاص جملے کے جواب ہی کو قلم انداز کرجاتا لیکن اسبات کی آپ مجھسے توقع چھوڑ دیں که میں اپنے ان پیشوایان دین پر جنھوں نے نہایت نیک نیتی سے آپ ہی کی مانند اپنی تمام عمر امتِ اسلامیه‌کی درستی احوال میں صرف کی ہو تبرا سننے پر راضی ہوں ۔ و السلام ۔

خاکسار

مشتاق حسین ۲۷ اگست سنه ۱۸۷۲ء

از علی‌گڑھ

ھیں ۔ شاید بعض ھندو بیع سے انکار کریں مگر انشاءاللہ تعالےٰ ضرور زمین عمدہ دستیاب ھوجائیگی ۔

(۳) اسمیں کچھ تامل نہ فرمائیے اور بےشک و شبہ ضرور مقام مدرسہ کا علی‌گڑہ تجویز فرمائیے اس کا تصفیہ بہت ضروری ھے ۔

(٤) میں اس عریضہ کے جواب آنے کی میعاد معمولی میں مدرسہ کی بھی سمت اور زمین تجویز کرتا ھوں ۔ آپ تصفیہ فرما کر مقام مدرسہ کا علی‌گڑھ تجویز فرماویں تاکہ دلکو تسلی ھو ۔ فقط

آپ کا نیاز مند
محمد یوسف
۹ اگست سنہ ۱۸۷۲ء

[34]

Letter from Muhstaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت ۔ تسلیم ۔ والا نامہ ورود ھوا ، عزت بخشی ۔ یہ ارشاد تو آپ اوس سے فرماویں جو آپ کی کمیٹی کی کارروائی کو غور کی نظر سے نہ دیکھتا ھو ۔

اب میں اپنے مدعاکو ثابت کرتا ھوں ۔ آپ جواب دیں ۔ دفعہ (۲۰) ۔ اس قانون کو آپ ملاحظہ کریں جسکے شروع میں یہ لکھا ھے کہ « سرمایہ مجتمعہ میں سے گورنمنٹ پرامیسری نوٹ یا روزنیہائے دوامی یا آراضی معافی دوامی خریدی جاوینگے »۔ پھر اسی دفعہ کے آخر میں یہ ارشاد ھے «مگر مذکورہ بالا جائداد میں سے ایک جائداد کا دوسری جائداد میں تبدیل کرنا جائز ھوگا » ۔

اب مہربانی سے آپ ارشاد کریں کہ میرے روپیہ میں سے جس کو میں نے خرید آراضی کے لئے خاص کیا ھو اور نوٹ وغیرہ کی خریداری میں اس کے استعمال کو منع کیا ھو ۔ اگر زمین خریدی جاوے تو کمیٹی اس دفعہ کی آخر شرط کے مطابق اوس معافی کو بیچ کھوچ کرتے وقت پرامیسری نوٹ خرید سکتی ھے یا نہیں اور اگر کرسکتی ھے تو میرا یہ لکھنا کہ « نہیں بلکہ شاید سود کے بچانے کے لئے چندہ دینے والا صرف درخواست کرسکتا ھے » کیا غلط ھے ۔ فقہ حنفیہ کی وہ کتابیں جس میں سراسر حیلہ ھی حیلہ بھرا پڑا ھے میں نے نہیں پڑھیں ۔ بس مجھے اس کا طعنہ فضول ھے اور آج کل اوس

مضامین ایک قوی مزاحمت کرتے ھیں اس چندہ کے واسطے اور کیا آپ کو ایسے مضامین کے سوا اور کچھ مضمون ھی نہیں ملتا ۔

حافظجی سے پانچ روپیہ کا جھگڑا جو آپ نے لکھا وہ صحیح ھے اور نہ صرف پانچ روپیہ کا بلکہ دس روپیہ کا جھگڑا ھے اور جھگڑے کی وجہ یہ ہوگئی کہ میں نے وہ روپیہ حافظ عبدالرزاق صاحب کی معرفت حافظ عبدالرحمن صاحب کو بھیجا تھا ۔ اب میں عنقریب اس معاملہ کی صفائی کرکے اطلاع دیتا ہوں اور آئندہ سے حسب‌الارشاد تعمیل کرونگا ۔ ایک روپیہ ٦ آنہ میرے پاس مئی، جون، و جولائی کے بھی جمع ھیں ۔ والتسلام ۔

خاکسار
مشتاق حسین عفی عنہ، از علی‌گڑھ
١٢ اگست ١٨٧٢ء

[33]

Letter from Khwaja Mohd. Yusuf to Syed Ahmad Khan

عالیجناب

گرامی نامہ آیا، مغرز فرمایا سب رؤسائے علی‌گڑھ اور نیز باشندۂ کول نہایت شوق اور غایت اشتیاق سے چاھتے ھیں کہ مدرسہ علی‌گڑھ میں ہو اور بیشک دل لگاویں ۔ اس وقت تک چندہ کی فہرست جو مرتب ہوئی اسکی مقدار ٢٦١ روپیہ ھے وہ بجنسہ خدمت عالی میں بھیجتا ہوں ۔

(١) یہ ارشاد ہوا کہ کونسی سمت یہ مدرسہ قائم ہونا چاھئیے اس کا جواب ایک ہفتہ میں دونگا انشاءاللہ تعالےٰ میں سب اطراف پر بغور نظر ڈالونگا ۔

(٢) پانچسو بیگہ متفرق طور پر خریدنی ہوگی اور اس کا یکایک ھاتھ آنا البتہ دشوار ہوگا کیونکہ اسمیں ہر ملت و مذھب کے آدمی شریک

زیبا نہیں جو اپنے کام کی بنا لوگوں کے چندہ اور باھمی اتفاق پر قائم کرنا چاھتا ہو ۔ پس اگر آپ اپنے فقرہ کو ان لفظوں سے بدل دیں کہ «اگر ممبروں کی کثرت رائے سودی نوٹ خریدنے کی ہوئی تو نوٹ خریدے جائیں گے»۔ تو مجھکو یہ ممبری بخوشی منظور ھے ورنہ میں ایسی فرضی ممبری اور شاہ شطرنج ہونے کو پسند نہیں کرتا اور اس لئے اوس سے معاف چاھتا ہوں۔ علاوہ اسکے مجھ سے ممبر ہوکر چپ نہ بیٹھا جاوےگا اور جو بات میرے دل میں ہوگی میں اس کو قلم سے ادا کروںگا اور آپ کو میری وہ تحریریں باوجود مضمون آزادی خیال کے مصنف ہونے کے بھی پسند نہ آئیں گی اور آپ پھر خفا ہوں گے اور میری باتوں کو حو بلا شبہ واھیات اور لغویات ھی ہوں گی آپ اس ٹھنڈے دل سے نہ سنیں گے جسکی آپ اوروں کو نصیحت کرتے ھیں ۔ ھاں اگر میرے یہ خیالات غلط ہوں اور خدا کرے بھی کہ کہیں غلط ہوں تو آپ بے شک مجھکو ممبر بنالیں ۔

یہاں کے لوگوں کی رائے سے میں آپ کو صحیح صحیح اطلاع دیتا ہوں اور وہ یہ ھے کہ اس مدرسہ کی طرف سے تو اس وقت تک کسی کو کوئی شکایت نہیں ھے ۔ ھاں تہذیب الاخلاق کے مضامین تازہ کے سبب سے البتہ لوگوں کو ایک بدگمانی ھے لیکن وہ بدگمانی آپ کی ذات کے ساتھ ھے نہ اس مدرسہ کی نسبت۔ اس لئے مدرسہ کے علی گڑھ میں قائم ہونے کے لئے کوئی امر مانع نہیں ھے اور یہاں کے لوگوں کا عجب حال ھے ۔ اور آپ یقین کریں جب آپ یہاں مدرسہ قائم کرلیں گے تو بیرونجات کے مسلمان رئیسوں میں کے جو یہاں بکثرت ھیں ہر ایک رئیس کی اولاد اوس مدرسہ میں داخل ہوگی اور پھر وہ لوگ مدرسہ کی مدد کریں گے ۔

ھاں ایک بات میں بھی لکھنے کو تھا کہ اسکے سبب سے آپ مجھکو منافق یا دغاباز کہہ لیں اور وہ یہ ھے کہ جب تک اس مدرسہ کے لئے پورا چندہ ہوجاوے تب تک تہذیب الاخلاق کے لئے بےلگام مضمونوں کی فی الجملہ روک تھام ضرور ھے - آپ کو شاید معلوم نہیں لیکن میں دیکھتا ہوں کہ وہ

قریب ہر ایک مسلمان کے گھر سے کچھ نہ کچھ چندہ ہوجاوے ۔ اور جب خاص شہر میں یہ ولولہ ہوجاوے تو پھر حوالی شہر اور رئیسان گرد و نواح سے مدد کی درخواست کی جاوے ۔ چنانچہ اس چندہ کی بسم اللہ آج ہی نماز مغرب کے بعد سے جامع مسجد میں شروع ہوئی ۔ مولوی محمد یوسف صاحب نے پانسو روپیہ پر دستخط کئے اور مولوی محمد اسمعیل صاحب اور مولوی محمد لطف اللہ صاحب مدرس اول مدرسہ عربی علی‌گڑھ نے اپنی اپنی ایک ایک تنخواہ پچاس پچاس روپیہ اسی طرح اور دو ایک آدمیوں نے کچھ کچھ لکھا اور ۱۲۷ روپیہ پر نوبت پہونچی ۔ اب انشا اللہ تعالیٰ کل سے اس فہرست کو وسعت شروع ہوگی ۔

علی‌گڑھ میں چند مہینہ سے ایک انجمن اسلامی قائم ہے اور ابھی تک اوس نے کچھ کام نہیں کیا ۔ تجویز ہوئی ہے کہ وہی انجمن اس کام کو کرے ۔ اس انجمن میں اول سال کے لئے سکریٹری کی خدمت میرے سپرد ہوئی ہے ۔ پس اس لحاظ سے آپ کی سب کمیٹی کا کام بحیثیت سکریٹری کے مجھکو خود بخود کرنا پڑے گا ۔ اس انجمن کا انگریزی اور اردو قانون عنقریب چھپنے والا ہے ۔ منشاء اس کا یہ ہے کہ ان تمام معاملات سے بحث کرے جو مسلمانوں کے حقوق اور ان کی عزت اور ان کے رفاہ سے متعلق ہوں اور ان کاموں میں سے ہر ایک کام کے واسطے بہتر نتیجہ پیدا کرنے کے لئے کوشش کرے ۔

میں نے اپنی ممبری کی نسبت اب تک اس لئے عرض نہیں کیا کہ مجھکو آپ کے خط کا ایک فقرہ ناگوار گذرا ہے اور وہ یہ ہے کہ « ممبر سودی نوٹ خریدنے کی رائے دیں گے اور نوٹ خریدیں گے ۔ آپ اپنی یہ رائے دے سکتے ہیں کہ نوٹ نہ خریدے جاویں ۔ اور اس رائے کے سبب سے آپ سود کے گناہ سے اپنے آپ کو بچا سکتے ہیں » ۔ میرے نزدیک آپ کو صرف اپنے اختیار سے یہ لکھنے کا منصب نہ تھا ۔ یہ دوسری بات ہے کہ کثرت رائے ممبروں کی جس طرف ہوگی وہ کام ہوگا اور اس میں کسی کو عذر بھی نہیں ہوسکتا ۔ لیکن یہ بات کہ ابھی منھ سے کوئی بات نکالی بھی نہ ہو کہ اوس کی ناکامیابی کا یقین ہوجاوے ، ایک ایسے کام کے مہتمم کو زبان و قلم سے نکالنا

tants of this place have never received any assistance or help from any Town, City or District in any shape whatever, while they have always cheerfully contributed their mite to relieve the sufferings and wants of the natives of other towns and places whenever they were called upon to do so; therefore I have refrained from it. Had it not been so my son would have gladly sent you a much larger amount than he does at present.

Trusting this will find you in good health,

Yours sincerely,
KH. ABDOOL GHANI

[32]

Letter from Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت ۔ تسلیم

دو یا تین قطعہ والا ناجات ورود ہوئے معزز فرمایا - ان سب کے جواب میں اس لئے توقف تھا کہ چندہ کی جو صورت تجویز ہورہی ہے اس کا کام شروع ہوجاوے تو میں جواب لکھوں - مگر الحمداللہ کہ آج وہ مبارک دوشنبہ آیا جس کی قسمت میں خدا نے یہ نیکنامی لکھی تھی کہ اس میں علی‌گڑھ کی نیکنامی کی بسم‌اللہ صفحۂ عالم پر ثبت ہو ۔ بعض سخت اور قوی موانع کے رفع ہونے کے بعد جو بڑی بڑی تدبیروں سے دور ہوئے اور خدا پھر ان کو ہمارے کاموں میں حائل نہ کرے آج آپ کی سب کمیٹی کا پہلا جلسہ جامع مسجد میں ہوا ۔ اس جلسہ میں صرف سات آٹھ آدمی اس مطلب کے واسطے اکٹھے ہوئے کہ چندہ کی وصول کی بہتر تدبیریں سوچیں ۔ آخر یہ امر قرار پایا کہ اول خاص شہر علی‌گڑھ سے چندہ شروع کیا جاوے اور ممتاز آدمی اول اپنا چندہ لکھیں اوسکے بعد چند باوقعت اور سمجھدار آدمی ہر ایک محلہ میں علیحدہ علیحدہ وقتوں میں مجلسیں کریں اور اس محلہ کے عمائد کی تائید اور شرکت سے جو پہلے سے چندہ دے چکے ہوں گے ایسی کوشش کریں کہ قریب

[31]

Letter from Kh. Abdool Ghani to Syed Ahmad Khan

To

SYED AHMUD KHAN BAHADOUR C.S.I.

Dated, Dacca 10th August/72

DEAR SIR,

In reply to your letter dated 29th ultimo, I have to inform you that I am highly pleased to find that you have at last turned your thoughts towards the improvement and amelioration of the unfortunate Muhomedans of India; a very grand and noble task which will immortalise your name and bring you many happy returns both in this world and the world to come. It was in fact a matter of deep regret for all the well-wishers of this community to behold that while Hindoos and others are progressing with long strides and daily reaping the fruits of their labor and perseverence, the Mohomedans are going down-hill under the pressure of deep-rooted apathy and ignorance, but thank God now that you have so nobly come forward to their assistance. It is devoutly expected that matters will soon take a favourable turn and that your labor will be soon crowned with success. You must be aware that sometime ago I made over all my estates and properties to my only son Kh. Ahsunollah and have retired from active business. My son who is now managing every thing to the entire satisfaction of every one is like you a very great advocate and supporter of Education in all its branches and therefore, supports a large number of schools and other similar institutions both in this and other towns and districts. When I spoke to him about your noble scheme, although he knows well that the inhabitants of his native town will not derive any benefit from it, yet has very generously promised to send you a handsome donation in a separate letter, and I would have pressed him to give more, but thinking that in the first place the natives of Dacca will not derive any benefit from this institution and second that upto this time the inhabi-

انشاء اللہ تعالےٰ - مگر لکھنا غیر ضروری خیال کرتا ہوں - جس قدر مجھے اس تجویز سے خوشی ہوئی ہے اس کا حال وہی جانتا ہے جس کی شان میں (علیم بذات الصدور ہے) - میرے جس قدر مسلمان موکل ہیں میں ان سے کسی قدر چندہ وصول کرتا ہوں اور ایسے صاحب سے جو صاحب حیثیت ہیں اونسے کہدیا ہے کہ وہ اپنے دیہات میں بطریق گھر گھر یا اور کسی طریقہ سے وصول کریں - میں جو فہرست عنقریب انشاء اللہ تعالےٰ آپکی خدمت میں روانہ کرنے والا ہوں ہزاروں کی ہی فہرست ہوگی اور جناب اس میں تو ہزاروں سے بھی کام نہیں چلتا ہے - لاکھوں کا کام ہے - خدا پر نظر ہے اللہ تعالےٰ اپنے حبیب رسول مقبول صلی اللہ علیہ وسلم کے صدقہ سے اس مراد کو پہنچادے آمین ثم آمین - حال دل میں عرض نہیں کرسکتا ہوں - میرا یہ دل چاہتا ہے دس لاکھ روپیہ ابھی ہوجائے اور یہ مدرسہ علی‌گڑھ میں ابھی بن جاوے -

میری یہ رائے کہ یہ مدرسہ علی‌گڑھ میں بنایا جاوے اسکے وجوہ آئندہ میں عریضہ کے ذریعہ سے آپ کی خدمت میں بھیجوں‌گا -

اس علی‌گڑھ کول کے پرگنہ میں کچھ دیہات معافی اور آراضی معافی ہیں لیکن بہت کم ہیں اور فیصدی ۶ سالانہ کے حساب سے کم کسی طرح ملنا ممکن نہیں ہے - بالفعل دو تین گانوں اسی نرخ پر فروخت ہوگئے - اگر مجھے پہلے سے اطلاع ہوتی تو میں ضرور آپ‌کو اطلاع دیتا لیکن آپ مجھے یہ ارقام فرماوین کہ چھوٹے قطعات بھی جو متفرق حصہ کول میں واقع ہیں وہ خرید فرمائیں‌گے یا نہیں - فقط

آپ کا دلی نیازمند

محمد یوسف

۱۰ اگست سنہ ۱۸۷۲ء

Letter from Khwaja Mohd. Yusuf to Syed Ahmad Khan

عالیجناب - تسلیم نیاز مندانہ -

دونوں گرامی ناموں سے عزت حاصل ہوئی - میں جو کچھ کررہا ہوں وہ میں جانتا ہوں یا خدا اور خدا کے واسطے کرتا ہوں۔ مجھے دکھانا اور اپنا نام اخباروں میں چھپوانا منظور نہیں - اگر ایسا ہوتا تو ابتک کچھ میری کارروائی مشہور ہوجاتی - مجھے واعظ کہنا اور مسجدوں میں کھڑے ہوکر مانگنا اور گھر گھر پھرنا اور دکانوں میں جاکر مانگنا خوب آتا ہے - کیا میں نے اپنے مدرسۂ عربی کے واسطے نہیں مانگا - اسی طرح پر مانگا ہے اور چندہ جمع کیا ہے اور اب اس مدرسہ کا خرچ ۷۵ روپیہ ماہوار کا ہے لیکن آپ دریافت فرماتے ہیں عرض کرتا ہوں - میں ہرگز غافل نہیں ہوں۔ اپنا کام کرتا ہوں سب کمیٹی تو اس وجہ سے قائم نہیں ہوئی کہ عنایت اللہ خانصاحب نے اول اول ممبری سے انکار فرمایا تھا جب میں نے زیادہ اصرار کیا تو قبول فرمالیا مگر پھر کوئی موقع ان سے گفتگو اور بحث کا نہیں ملا - لیکن خانصاحب نے ایک ہزار روپیہ کا اپنی ذات سے وعدہ کیا ہے اور یہ تدبیر اور نکالی ہے کہ حاجی فیض احمد خانصاحب رئیس دتاولی سے جو ایک مالدار آدمی ہیں اونسے بھی چندہ لیا جاوے - حاجی صاحب پرانے خیالات کے آدمی ہیں - وہ ایسے کاموں میں شریک ہونا اب تک اچھا خیال نہیں فرماتے حالانکہ مدرسہ عربی علیگڑھ میں ۱۰۴ روپیہ سال دیتے ہیں اور جملہ تعلقہ کے مسلمانوں کا چندہ خانصاحب کے ذمہ رکھا گیا ہے - وہ فی آدمی کے حساب سے بلاکر چندہ وصول فرما تے ہیں وہ عنقریب کول میں آنے والے ہیں جو کچھ تدبیر اونہوں نے کی ہوگی اس کا حال مجھے معلوم ہوجاویگا -

میں نے ایک فہرست چندہ مرتب کی ہے - ۱۵۰ روپیہ میں نے لکھے ہیں اس سے زیادہ دونگا انشاء اللہ تعالے' - میں اپنی حد سے زیادہ دونگا

ان پر بہت غالب آرہا ہے ۔ پس اسکے رفع کرنے کو بھی کامل تدبیر کی ضرورت ہے۔ ایک صاحب لکھتے ہیں کہ مجتہدین لکھنؤ میں سے کیوں کوئی صاحب اب تک اس کمیٹی کے ممبر قرار نہیں دئے گئے ۔ اسکا جواب دیا جاتا ہے کہ اگر ان میں سے کوئی صاحب نہیں تو اور اہل تشیع تو ہیں ۔ اس کا جواب ملتا ہے کہ یہ بسبب عدم واقفیت کے یا مداہنت کا سبب ہوگا ۔ غرض یہ ہے کہ اب تک یہ بات جس قدر کہ ضروری ہے، مسلمانوں پر واضح نہیں ہوئی کہ اس میں اہل سنت کے لئے وہی رعائتیں رہیں گی جو اہل تشیع کے لئے ہونگی اور جناب والا ایسا کیوں نہیں کرتے کہ دو چار بڑے اہل تشیع کو کمیٹی میں داخل کریں اور انکے ہم صلاح ہوکر کاربند ہوا کریں ۔ پھر کسی کو اس مدرسہ کی نسبت کلام نہ رہے گا۔ بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اس مدرسہ میں دینیات کی تعلیم کا اعتبار ہی نہیں کرنا چاہئے ۔ پس اس کا علاج ضروری ہے ۔ پنجابی[1] اخبار نمبر ۳۱ صفحہ ۳ کالم ۳ کے آخر میں مدرسہ ایمانیہ لکھنؤ کے ذکر میں جواب وہاں تھا، جاری ہوا ہے ۔ اوسکے برخلاف چند تحریریں آئی ہیں ۔ ان سے بھی یہی امر دریافت ہوتا ہے کہ اہل تشیع کو اس مدرسہ میں تعلیم دینے کا کچھ اعتبار نہیں اور عموماً تو انکا خیال یہ ہے کہ کسی فرقہ کی تعلیم دینی جیسا اقرار ہے نہ ہوگی ۔

ان باتوں کی اصلاح کیلئے جو امر جناب کو پسند آوے اور جس طرح اسکی اصلاح ممکن اور مناسب تصور فرمائیں کریں ۔ اگر اس نواح کے لوگوں کیلئے پنجابی اخبار میں بالتفصیل ایک مضمون اپنے قلم سے تحریر کرکے درج کرادیں تو بہتر ہے پھر تائید اوسکی جہاں تک ہوگی کیجاوے گی ۔ صرف آپ کا اشارہ بس ہے اور آپ کی تحریر کی رو سے اسکی صحت، ہونا ضروری امر ہے ۔ فقط

جس اخبار کا کل کے خط میں ذکر کیا گیا تھا وہ کل یعنی ۱۰ تاریخ کو روانہ ہوگا۔ اس وقت وہ اخبار روانہ ہوا ہے جسکا اس خط میں ذکر ہے ۔ فقط

راقم آثم

محمد عظیم عفی عنہ مالک مطبع پنجابی لاہور

---

[1] یہ اخبار مرسل خدمت ہے ۔

[29]

Letter from Mohd Azeem to Syed Ahmad Khan

دارالعلوم مطبع پنجابی لاهور ۔ دفتر اخبار عربی النفع العظیم لاهل هذاالاقلیم

مورخه ۹ ماه اگست سنه ۱۸۷۲ء نمبر ٥٦٥

عطوفت ورافت نشان مروت و فتوت بنیان صاحب فضل و کمال

جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بهادر سی۔ ایس۔آئی سکریٹری

مدرسه ، بنارس دامت الطافکم

پس ار گذارش تسلیم و نیاز و اشتیاق حصول ملازمت واضح رائے مبارک باد ۔ کل بنده ایک عریضه خدمت عالی جناب میں روانه کرچکا هے لمید که نظر اقدس سے گذرے ۔ اس وقت ایک امر مدرسه مجوزه مسلمانان کی نسبت عرض کرتا هے اور یه عرض کچھ هدایت کی غرض سے نہیں هے ۔ نہایت انکسار کے ساتھ ایک امر کو مسلمانوں کی اور اس مدرسه جدید اور عظیم کے نفع کے لئے مفید تصور کرکے عرض کرتا هوں ۔ اس مدرسه کی بهتری اور اس کی تقویت جب ممکن هے جبکه اهالی اسلام کے دونوں فریق اس میں شریک و شامل هوں اور هم‌صلاح هوکر اس کی تائید میں مصروف هوں ۔ پس یه سعی چاهئے که حس طرح اب تک اهل سنت اس مدرسه کی امداد میں بخوشی خاطر شامل هوے ، اهل تشیع بهی شامل هوں۔ مگر دیکھا جاتا هے که ایسا نہیں هے۔ پس جب یه لوگ الگ رهے تو کس طرح اس مدرسه کو فروغ کلی حاصل هوگا ۔ ظاهره تو یهی معلوم هوتا هے اور بالعموم لوگ کهتے هیں که اس مدرسه کی احرای سے دونوں فریق خوش هیں مگر قبلۂ من یه بات اس مدرسه کو اب تک حاصل نہیں هوی اور اس کا حاصل کرنا جیسا ضروری امر هے بیان کی ضرورت نہیں رکھتا ۔ اس میں شک نہیں که جو امر بنده نے لکھا آپ اس مدرسه کو ویسا هی بنانا چاهتے هیں اور آپ کی تحریروں سے یهی واضح هے ۔ مگر کیا کیا جاوے ، متعصب لوگ غلط فهم کرتے هیں اور یه تعصب ان کا اپنے یقین کے موافق نادرست نہیں کها جاسکتا هے جب تک ان کی بخوبی تمام تشفی نه کردیں ان کو هرگز یقین نه آوے‌گا ۔ وهم انکا

[28]

Letter from Mohd Azeem Hasan to Syed Ahmad Khan

دارالعلوم مطبع پنجابی لاهور ۔ دفتر اخبار عربی النفع العظیم لاهل هذا الاقلیم
مورخه ۸ ماه اگست ۱۸۷۲ء نمبر ۵۶۲

عطوفت و رافت نشان مروت و فتوت بنیان صاحب فضل و کمال جناب مولوی سید احمد خاں صاحب بہادر سی ۔ ایس ۔ آئی دامت الطافکم

پس از گذارش تسلیم و نیاز و اشتیاق حصول ملازمت واضح رائے مبارک ہو ۔ جیسے جناب نے از راہ کرم کمیٹی صدر ترقی تعلیم مسلمانان کی رپورٹ مطبوعه عنایت فرمائی تھی بندہ کو کوئی عریضه خدمت میں بھیجنے کی مہلت نہیں ملی ۔ اب ایک امر ضروری میں تکلیف دیتا ہوں ۔ مدرستهالعلوم مسلمانان کے چندہ کے لیے پنجاب میں سوائے پٹیاله کے ابتک کچھه گفتگو سننے میں نہیں آتی ۔ پس اگر مناسب ہو تو یه نیازمند اس طرف سعی کرے اور یه اس طرح ہوسکتا ہے که جو خطوط یا اشتہارات منجانب جناب به طلب چندہ اجرا پائے ہیں وہ بندہ کو بھیجدئے جاویں ۔ انہیں ہم ردیف اپنے عرایض کے جمله مسلمانان پنجاب میں تقسیم کردیا جاوے اور اگر رغبت پائی جاوے تو کسی خاص جلسه میں اس امر کی تحریک کی جاوے ۔ مگر پیشتر اسکے میں اپنے خطوں پر آپ کی تحریرات کی تقسیم پر دیکھوں گا که کس قدر یہاں کے لوگ اس طرف توجه کرتے ہیں ۔ بعد ازاں باشتراک چند احباب جلسه قرار دیکر گفتگو بڑھائی جاویگی ۔ اب بھی مجکو یقین ہے که بہت لوگ اس سعی میں میرے ساتھ شریک ہوں ۔ جو صرف اس میں آویگا اور خط و کتابت وغیرہ مین خرچ پڑے گا میرے ذمه رہا ۔ پس یقین ہے که جناب اس کا جواب تحریر فرماکر ممتاز فرماویں ۔ زیادہ والسلام

راقـــم آثـم
بندہ محمد عظیم عفی عنه مالک مطبع
پنجابی لاهور

ایکے هفته کے پنجابی اخبار میں ایک مضمون چندہ کی ترغیب میں اور مقام مدرسه مذکور کی بابت تحریر ہوگا ۔ ایک اخبار نیا بر ملاحظه سامی روانه ہوگا ۔ ملاحظه فرمائیے گا ۔ فقط

[27]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Secretary, Public Debt Office, Calcutta

Benares

The 8th Augt., 1872

To

THE SECRETARY,

Public Debt Office,

Calcutta

SIR,

I wish to purchase some Govt. Promissory Notes for the benefit of the Muhammadan Anglo-Oriental College to be established in the N. W. P.

This is therefore to request you to let me know whether the Notes should be purchased on behalf of and in the name of the College Comee. or in that of the Secy. of the Comee. who would draw the interest thereof and would also sell them on behalf of the Comee. if necessary.

Please, also let me know that if the Notes be purchased in the name of the Secy. for the time, and if the Secy. be hereafter changed, will there be any inconvenience to the then Secy. to draw the interest of the Notes or to sell them if, necessary.

With apologies for the trouble,

I remain,
Yours most truly,
Sd - Syed Ahmed
Secy.
M. O. O. C. F. Comee.

P.S.—A copy of the Bye-laws of the Comee. is herewith enclosed for your perusal from which you will see that the Secy. is fully empowered to act on behalf of the Comee.

[26]

Letter from Syed Ahmad Khan to Capt. Evelyn Baring

The Muhammadan Anglo-Oriental College Fund Comee.

FROM

SYED AHMED KHAN BR., C.S.I.
Secy., M.A.O.C.F. Comee.
Benares.

TO

CAPTAIN EVELYN BARING,
Priv. Secy., to H.E. the Viceroy and Govr. Genl. of India,
Simla

SIR,

I have the honour to inform you that your letter dated the 19' July 1872, communicating to me the sentiments of H. E. the Viceroy with regard to the proposed Muhammadan College, and also His Excellency's desire to confer a donation of Rs. 10,000 for the said College under certain conditions, having been read at the Meeting of the Comee. held on the 31 July 1872, I have been desired to request you to convey to His Excellency, the heart-felt thanks of the Comee. for his kind feelings towards, and for the deep interest he shows in the subject of Muhammadan Education, as evinced by His Excellency's most liberal donation; and also to submit for His Excellency's information that not only the Comee., but the whole Muhammadan Community of India, now entrusted to his care and protection by Her Most Gracious Majesty the Queen of England & the Empress of Hindustan, are deeply indebted to His Excellency for his munificence towards them, and that when the proposed College be established, their future posterity will find in it a standing monument of His Excellency's unparalleled generosity.

I have the honour to be,
Sir,
Your most Obdt. Servant,
Sd./SYED AHMED
Secy. M.A.O.C.F. Comee.

Benares
The 5 Augt. 1872

letter, dated the 26th July 1872, having been read at the Meeting of the Committee held on the 31st July 1872, I have been desired to convey to your Highness the warmest and most sincere thanks of the Comee. for your most liberal contribution of Rs. 4,000/- towards the proposed M.A.O.C. Fund, and for your Highness's kind and suggestive letter, and also to inform your Highness that it is the chief aim and earnest endeavour of the Comee. to bring up scholars in their College to the same standard of learning as is attained by the students of the English Universities of Oxford and Cambridge, the only distinction being that instead of the Christian faith taught in the English Universities, the Muhammadan faith would be here taught.

The Comee. were highly pleased to learn of your Highness's intention to send some Nobles from Hyderabad to be educated in the new College when established, and they warmly thank your Highness for this encouragement.

Should your Highness be good euough to send an early remittance of Rs. 2,000/- as stated in the letter without the least inconvenience, the same shall be invested together with other sums already collected, in the purchase of some property for the benefit of the College.

I have the honour to be
Your Highness's most obedient servant,
SYED AHMED
Secy., M.A.O.C.F. Comee

Benares
The 5th August 72

same conditions as mentioned in the letter of the Private Secretary to H. E. the Viceroy dated the 19th July 1872, and also under the condition that the College be located at Allahabad, having been read at the Meeting of the Comee.. held on the 31st July/72, I have been desired to convey to you the warmest and most sincere thanks of the Comee. for your kind sympathies with the Muhammadans, feelings worthy of a true patriot; and to inform you that your last condition with regard to the locality of the College being opposed to Rule 33 of the Bye Laws, the Comee. cannot enter your name and your liberal and handsome donation in their List of subscriptions and donations.

Should you be pleased to withdraw that condition, the Comee. will gratefully accept your kind donation,

I have the honour to be Sir,
Your most obedient servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C.F. Comee.
Benores

[25]

Letter from Syed Ahmad Khan to Sir Salar Jung Bahadur

The Muhammadan Anglo Oriental College Fund Comee.

FROM
SYED AHMED KHAN Br., C.S.I.
Secy., M.A.O.C.F. Comee.
Benares

To
H. H. MUKHTARU-UL-MULK
SIR SALAR JANG BAHADUR K.C.S.I.,
Prime Minister,
Hyderabad Deccan

May it please your Highness,

I have the honour to submit that your Highness's

اور ملکی ہمدردی میں اودہ اخبار حتی الامکان موئد رہے گا اور شورش انگیز خیالات عام جو مختلف اخباروں کے ذریعہ سے شائع ہوں گے انشاء اللہ اوسکی بھی اصلاح کرے گا - میں نہایت افسوس اور عذر کرتا ہوں کہ بعض ہی نہیں بلکہ اکثر حضرات آپ کے بالکل خلاف رائیں لکھکر بھیجدیتے ہیں - پس وہ اول تو بہت کم چھاپی جاتی ہیں اور جو چھاپی جاتی ہیں اونکی تردید میں کبھی نہ کبھی رائے دیدی جاتی ہے اور بہت سے مضامین واپس کئے جاتے ہیں - اکثر ردی کئے جاتے ہیں - انشا اللہ آئندہ زیادہ تر ایسے امور کا لحاظ رہے گا -

حضور کا نوازشنامہ قبل آیے تہذیب اخلاق کے صادر ہوا تھا اوسکی بھی تعمیل کی گئی مگر اس قدر تاسف رہا کہ بوجہ ضیق فرصت کے کوئی ارٹکل بسیط نہیں لکھا گیا جو آئندہ بشرط فرصت تحریر ہوگا (انشا اللہ) - امید کہ کبھی کبھی والا تا بجات فیض کرامت سے یاد فرماتے رہئے - زیادہ آداب -

مکرر - تہذیب الاخلاق میں جو اس نیازمند کے ناچیز مضمون وغیرہ کا شکریہ فرمایا ہے اس کا ہزار ہزار سپاس ادا کرتا ہوں - اللہ تعالےٰ آپ کو سلامت باکرامت رکھے -

رقیمہ نیاز

غلام محمد اڈیٹر اودہ اخبار

[24]

Letter from Syed Ahmad Khan to Baboo Siva Prasad

5 August 1872

To

BABOO SIVA PRASAD, C.S.I,
Insptr. D.P.I., 3rd Circle,
Benares.

SIR,

Your letter dated the 29th July 1872, offering to contri bute Rs. 1,000/- towards the M.A.O.C. Fund, under the

خوش ہوا اور ریل کے راستہ پر واقع ہے۔ ایک بڑی نامور سوسائٹی بھی وہاں موجود ہے اور گو ملک پنجاب سے علیحدہ ہے مگر زیادہ علیحدگی نہیں ہے۔ دہلی گو مشہور جگہ ہے اور اکثر علم دوست لوگ وہاں رہتے ہیے مگر بہ نسبت علیگڑھ کے ایک کنارہ پر ہے۔ فقط ماہ بماہ چندہ کی فہرست اگر تہذیب‌الاخلاق میں اور علیگڑھ انسٹیٹیوٹ گزٹ میں چھپتی رہے تو مفید معلوم ہوتا ہے۔ اون سے پٹیالہ اخبار میں نقل ہوسکتی ہے۔ پٹیالہ اخبار ریاست کا اخبار نہیں ہے عام اردو اخبار ہے لیکن میری دانست میں پورا نہیں ہے۔ ہم ان دنوں جناب لارڈ نارتھ بروک اور نواب لفٹنٹ گورنر بہادر پنجاب وغیرہ حکام انگریزی کی ملاقات کے واسطے یہاں وارد ہیں۔ حضور ویسرائے بہادر کے لئے ایک درباری ملاقات ہوچکی ہے۔ کل شاید بار دیگر ملاقات ہووے۔ آب و ہوا بالفعل کچھ بری نہیں ہے۔ بارش بھی زیادہ نہیں ہوتی اور سب طرح فضل خدا شامل حال ہے۔ والسلام۔ آپ کے دوست ماسٹر رامچندر صاحب جو اس وقت میرے پاس تشریف رکھتے ہیں بہت بہت سلام کہتے ہیں۔

آپ کا خادم احقر
سید محمد حسن

[23]

Letter from Ghulam Muhammad to Syed Ahmad Khan

جناب فیض مآب حضرت مولوی صاحب قبلہ مدظلہ

بعد سلام سنت الاسلام و آرزوے قدم بوسی گذارش یہ ہے کہ اس نیاز مند اور جناب منشی نولکشور صاحب نے آپ کے مضامین تہذیب الاخلاق کو معائنہ کیا۔ سبحان اللہ ایسے خیالات پاکیزہ اور لطیف ہیں کہ اسکی تعریف نہیں ہوسکتی۔ خدا نے فصاحت اور شیرینی گفتار حضرت پر ختم کی ہے۔ چنانچہ وہ کل مضمون درج اودھ اخبار کیا گیا اور ایک تمہید مناسب بھی چھاپی گئی اور منشی صاحب ممدوح نے فرمایا ہے کہ ہمیشہ اس نیک کام

Letter from Syed Mohd Hasan to Syed Ahmad Khan

۲۹ جولائی سنہ ۱۸۷۲ء شملہ

جناب مخدوم و مطاع نیازمنداں مولانا سید احمد خاں صاحب بہادر

سی - ایس - آئی زید مجدھم

تسلیم و نیاز کے بعد گذارش ہے کہ نوازش‌نامہ عالی رقمزدہ ۱۹ جولائی جس‌کے لفافہ پر ۲۳ باھمدگر درج ہے ورود ہوکر باعث اعزاز خاکسار ہوا - حضور ویسرائے بہادر دام اقبالہ کی یہ عمدہ امداد مجلس اسلامی کے واسطے باعث کمال تقویت ہے اور یہ ایک عمدہ نمونہ ویسرائے ممدوح کی فیاضی اور نیک‌دلی کا ہے جس‌کا تمام ہندوستانیوں مخصوص مسلمانوں کو شکرگزار ہونا چاہئے۔ میں نے بہ تمہید مناسب اس کو معہ نقل اوس چٹھی کے جو گورنمنٹ مغربی و شمالی نے صاحب ڈائرکٹر پبلک انسٹرکشن کے نام لکھی ہے اور جس‌کی نقل صاحب موصوف نے آپ کے پاس بھیجی ہے تہذیب‌الاخلاق سے نقل کرواکر پٹیالہ اخبار میں چھپنے کو بھیج دی ہے - خدا کرے ہمارے ہم‌قوم اور نیز عیسائی حکام پنجاب بھی اس امر خیر میں شریک ہوں - میں نے ایک التماس اپنی طرف سے پٹیالہ اخبار میں اس غرض سے مشتہر کرایا ہے تاکہ لوگ مجلس ماتحت کے ممبری اختیار کریں - تین نمبر چھپ چکے ہیں، ایک نمبر اور باقی ہے۔ آج کچھ درخواستیں آئی ہیں - خدا سے امید ہے کہ بہت لوگ شریک ہوجاویں‌گے اور جب اجلاس ہوگا تو روداد اوسکی حسب ضابطہ آپ کی خدمت میں بھیجدی جاوےگی - میرے چھوٹے بھائی خلیفہ سید محمد حسین صاحب میرمنشی سرکار نے سات سو روپیہ مجلس کو نذر کیا ہے اور سو روپیہ ماھوار بطور قسط میری معرفت آپ کی خدمت میں پہونچتا رہےگا انشاء اللہ تعالیٰ۔ مدرسہ کے واسطے میرے نزدیک تین جگہ مناسب ہیں الہ‌آباد، آگرہ علی‌گڑھ - لیکن الہ‌آباد بہت گرم ہے اور آب و ہوا بھی اچھی نہیں گو مسلمان لوگ بہت رہتے ہیں اس واسطے میں علی‌گڑھ کو پسند کرتا ہوں - یہ شہر

[20]

Letter from Salar Jung to Syed Ahmad Khan

HYDERABAD DECCAN
27th July 1872

To

SYED AHMED KHAN BAHADOOR, C.S.I
Secy. M.A.O. College Fund Committee
Benaras

DEAR SIR

Your letter to the address of His Highness the Nizam has been duly received, but as His Highness is very young, matters of this nature are not placed before him. I replied to your application myself yesterday.

Yours faithfully,
SALAR JUNG

[21]

Letter from Siva Prasad to Syed Ahmad Khan

To

MOULVI SAYYID AHMAD KHAN BAHADUR, C.S.I.
Secretary to the M A O. C. F. C.
Benaras

DEAR SIR,

I beg to add a thousand Rupees to the ten thousand of the Viceroy under the same conditions mentioned in the letter of the Private Secretary to His Exellency, dated 19th inst. published by you in the "Pioneer" if the College is located at Allahabad,

I remain,
Dear Sir,
Your very sincerely,
SIVAPRASAD

Benares
The 29th July/72

medans in secular as well as spiritual learning, as it will greatly facilitate the diffusion of useful knowledge among such of our co-religionists who cannot afford a liberal education to their children simply by their own means.

However, as regards my subscribing towards the support of this Charitable Institution, I am sorry not to be at present in a position to have the pleasure of doing so.

I hardly need tell you that the revenue of this petty State is very limited and the greater part of it is to be distributed among the members of my late respected father—only one of whom, viz., my uncle Nawab Zeaooddeen Khan gets annually Rs. 18,000. To speak the truth, I am no more than a Tahsildar, authorised to collect the money and distribute it. Even my uncle is more like a Chief than I am, and is in better and easier circumstances.

However, if my uncle, whom, notwithstanding his successive efforts to insure me, I still regard as my father, should agree to contribute to this fund, I will likewise be happy to help as far as my resources would admit.

You had better, therefore, address to him also on the subject, and I would gladly join him in this act of benevolence. Any sum that he might please to subscribe, I will add to it an amount equal to a quarter or half of it which is just according to the proportion which my personal income bears to his.

I am,

Sir,

Yours most obediently,

M. ALAOODDEEN KHAN

of Loharoo

این چند حرف درد آمیزبدین امید بجانب نوشته‌ام که آنجناب هم بر روسیاهی من نظر نه انداخته بجهت برادران حوش رو و خوش خوے خود بغرض تائید مدرسه خالصاً لله یک ماه تنخواه خود بذریعه هنڈوی درشنی مرحست فرمایند و اجرآن بر خدا بگذارند ـ دیگر میخواهم که بسعی بصدر انجمنے جناب در الهآبادمحلے بس ستوگ از برادران اسلامی جمع شود و دران مجلس چند کلمات بخدمت عرض خواهم کرد ـ همه آن را بشنوند- همیں قدر غنامت ودیگر هیچ- پس اگر درخواست ثانی منظور خواهد شد متعاقب دیگرامور متعلقه بغرض خواهم رسانید ـ اگرچه یقین کلی دارم که هر دو باجابت خواهند رسید ـ

و السلام علے سنت الاسلام
نامه سیاه نیازمند شما
سید احمد
ار بنارس ۲۴ جولائی سنه ۱۸۷۲ ء

[19]

Letter from Alaooddeen Khan of Looharoo to Syed Ahmad Khan

Looharoo
July 27th, 1872

To

MOLVEE SYEED AHMUD KHAN BAHADUR, C.S.I.
Benares

SIR,

I have much pleasure to acknowledge the receipt of your kind letter under date the 20th July 1872, and I have been very glad to learn that you have determined to encourage the establishment of an Anglo-Oriental College in the N. W. Provinces for the Especial education of the Moha-

only sympathise with the Muhammadans, your co-religionists, but will also do an act cf pure piety and virtue.

A list of subscriptions, as it stands, is submitted herewith for our Higbness's inspection.

I have the honour to be,
Your Highness's most obedient servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C F. Commee,

Ihe 20th July
1872

[18]

Letter from Syed Ahmad Khan to Moulvi Fariduddin Ahmad

مخدومی ـ نیازمند دیرینه شما ام گو زشتی اعمال ما نظر التفات شمارا از من در نور دیده باشد ـ

گویندم که لایق نظر التفات شما نیستم، چه سزاوار گوشهٔ چشم هم نیم غلط کردم و غلط گفتم که مستحق کرامت گناهگاراند ـ نفرین شما گاهے مارا ملول نمی سازد، چه باور میدارم که همه از حب ایمانی است و همه دل سوزی بنظر دینداری ـ خوشا حال کسیکه مارا سبب دین مبغوض دارد، و خوشا حال کسیکه کسے را بوجه دین محبوب دارد- اگر خیالم صحیح است و ماجرا همیں، چرا در امر متفق علیه از شما توقع اعانت و شرکت ندارم- بر وقت خوردن همه سرانگشتها برابر می شوند- چرا ما و شما در کار خیر متفق علیه یکدل نخواهم شد- نزاع میراثے درمیان نمی دارم مال یکدیگرے نه دزدیده‌ام ویب بر ذمّه خودها نداریم ـ همیں نامه سیاهے من احباب را رنجانیده است ـ صبرکنید تا خداوند دراں چه می نماید ـ مگر بیائید و بکار خیر متفق علیه باما یک جان و یک تن شوید ـ بناے مدرسهٔ اسلامیه کار من نیست - مارا امید هم نیست که در زندگی خود آنرا خواهم دید - پس در حقیقت آں کار جمله مسلمانان است و امر فلاح جمله برادران ـ پس اگر ازیں کار بسبب زشتی اعمال من برکنار باشی، صد هزار افسوس است که به جهت یک تن ناپاک همه برادراں و هم کیشاں را گذاشتی-

Muhammadan gentlemen of the country a Committee was formed, about a year ago, to consider upon the best means to diffuse useful knowledge amongst the masses, and to direct their attention towards their own amelioration so that they may be enabled to keep pace with the rising age.

The said Committee, after full consideration, and after a long debate carried out through several meetings, have now resolved to establish a College in the N. W. P. for the special education of the Muhammadans in secular as well as spiritual learning, and also in English Literature after the model of the system followed in the English Universities at Oxford and Cambridge.

The lowest sum of money required for the establishment of the proposed college is estimated at Rs. 10,00,000 so that the ordinary expenses of the College may be defrayed out of the profits accruing from the sum which shall be invested for the purpose.

With a view to raise the above sum, it has been determined to invite subscriptions from the Muhammadans and from our Rulers, which has already been commenced, and contributions are daily coming in from the people of all classes, viz., from the rich and the poor alike, according to their respective means and resources.

A separate Committee has been inaugurated to keep the sums thus raised under their care and custody, and to obtain property for the benefit of the College. A copy of the Rules framed for the management of this Committee is enclosed for your Highness's perusal.

Looking upon your Highness as one of the noble chiefs of the Muhammadans, an appeal is hereby most respectfully made to your Highness's generosity to help the Committee in furtherance of their object for which they will be highly obliged to your Highness.

In complying with the request your Highness will not

You will find in the enclosed List of subscriptions the name of the Honble Sir W. Muir G.C.S.I, the Lieut. Govr., N. W. P., as one of the subscribers.

Desirous of obtaining some help in this noble object from His Highness the Nawab Nizam of Hyedrabad, the Comee. tenders the accompanying application to His Highness, in the hope that the prayer will meet with his favourable consideration.

As the territory of Hyderabad is under a Foreign rule. it was deemed proper to submit the petition to you in an open cover, so that you may read the papers and then forward them to His Highness through proper channel.

In conclusion, the Comee. begs leave to express a hope that you will be good enough to obtain an early answer from His Highness and will thereby highly oblige the Comee.

I have the honour to be,
Sir,
Your most obedient Servant,
SYED AHMED
Secy. M.A.O.C.F. Comee.

The 20 July
1872

[17]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Muhammadan Chiefs of the Native States of India.

FROM

THE SECY. TO THE M.A.O.C.F. COMEE.,
Benares

To

THE MOHAMMADAN CHIEFS OF THE NATIVE STATES OF INDIA.

May it please your Highness,

The deplorable state of ignorance into which the masses of the Muhammadan Community in India had, of late, fallen having attracted the attention of some of the enlightened

از نامه و پیام و کار و خدمات یـاد و شاد می فرموده باشند - ظل عالی مدام باد برب العباد - مورخه ۹ جمادی الاول ۱۲۸۹ ھ تحریر من مقام بمبئی به مطابق ۱۵ جولائی ۱۸۷۲ ء

سید عبدالفتاح عفی عنه

اگر مطلوب و منظور باشد ازین کتب یک یک نسخه بخرید تا قیمت آں در چنده محسوب فرمایند عین عنایت خواهد بود - بخدمت مولوی اشرف علی صاحب و دیگر حضرات کیامتی و حضار مجلس اسلام اشتیاق التیام باد - فقط

[16]

Letter from Syed Ahmad Khan to the Resident of Hyderabad

The Muhammadan Anglo Oriental College Fund Comee.

FROM

THE SECY. TO THE M.A.O.C.
FUND COMEE;
Benares.

To

THE RESIDENT OF HYDERABAD
Deccan

SIR,

As desired by the above Comee. I have the honour to inform you that subscriptions are being invited and collected for the establishment of a Muhammadan College in the N. W. P. for the special education of the Muhammadans, and that intimations of this project of the Comee. have been duly given to the Government. The Comee. has been given to understand by the Govt. N. W. P. in its Letter No. . . . . dated . . . . addressed to the Secy. that when the College shall have been established Govt. would assist the Comee. under the grant-in-aid Rules.

مترجم عربی و فارسی هائی کورٹ (۲۱) قاضی محمد حسن مرگھے مختار اوقاف مسجد جامع (۲۲) مولوی نظام الدین مدرس مدرسه کریم سیته میمن- الغرض اگر این بزرگان متوجه امور تعلیم شوند بسیار رفاهیت خواهدشد- درین باب با ناوخدا صاحب گفتگو نمودم- فرمودند که از اوقاف مسجد جامع که سی و چار هزار روپیه کرایه املاک سالانه دارد ویک ثلث آن خرج می شود و باقی جمع می شود و بعد یک سال دیگر املاک خریده ضم اوقاف نموده سال بسال افزونی می شود- اگر علماء مسئله فتوا بدهند که آمدنی چنین اوقاف بهخرج تعلیم مسلمین جائز است البته اینجا نیز مدرسه عظیم احداث می شود - پس عرض اینکه چنین مسئله فقیهه بروایات کتب حنفیه و شافعیه مرقوم و مرسول شود ایشان را بنمایم و تحریک این امر خیر کرده آید- دیگر سابق ازین از تالیفات فقیر چندین کتب نذرانه طریق حضور مرسول نموده شد و یک فهرست مطبوعی کتب اینجا معه قیمت علحده امروز ارسال داشتم که عربی و فارسی و هندی در علوم متعدد دران داخل و بردوکان قاضی ابراهیم صاحب که از مشاهیرین بلده اند، موجود، ازایشان نیز سلسله رسل رسایل جاری فرمایند و هر کتاب که منظور باشد بطلبند- اسامی کتب هندی از مولفات این هیچمدان -

(۱) خزانة العلوم دو جلد مع ترجمه هندی (۲) اشرف اللغات که الفاظ هندی و فارسی و عربی و انگریزی دارد (۳) تعلیم اللسان فی‌لغات انگلستان در صرف و نحو انگریزی (٤) کلید دانش فارسی معــــه ترجمه هندی (٥) ریڈنگ بُک اول و دویم و سویم و چهارم در هندوستانی مروجه (٦) اشراف القوانین هندوستانی (۷) خلاصه علم جغرافیه (۸) اشرف الانشا در علم معانی (۹) اشرف‌القوانین فارسی صرف و نحو- این همه کتب بملاحظه جناب سابق ازین فرستاده ام و هندی عبارت اردو می باشد نه آنکه مصطلح ناگری که دران بلاد رواج دارد- غرض در مدرسه‌هائیے سرکاری همین کتابها رواج دارند و نیز تعلیم نامه و جامع الحکایات وغیره نیز داخل اند- بعد ازین کتب مقررۂ آنجناب انچه معین فرمایند در هندی و فارسی و عربی مروّج خواهیم نمود- فقط آینده بنده را هم یکے از ممبران آن کمیتی و خیرخواهی مسلمین تصور فرموده

[15]

Letter from Syed Abdul Fattah to Syed Ahmad Khan

جناب عالیشان رفیع المکان قدردان مخلصان حضرت سید احمد خانصاحب بہادر ،
بعد از سلام سنت الاسلام معروض اینکه یک نسخه رپورٹ کیامتی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان با نسخه فیض عام مرقومه نیاز مند معه رقیمه فرحت شمیمه رسید لغایت ممنون و مشکور گردید ۔ اگر رسائل انعام یافته چھاپ شده باشند نیز یک نسخه از آنہا مرحمت شود۔ دیگر ده نسخه مولفهٔ این ہیچمدان قبل ازین مرسول خدمت عالی نموده بود بملاحظه گذشته باشند واکنون درساختن و تالیف نمودن « سیریز آف اڈیوکیشن » در زبان فارسی جهت مدرسہاے این طرف مشغول شده است و یک فہرست مولفات بنده معه قیمت آں بخدمت میرسد ویک فہرست کتب مطبوعی انیجا براه پوست بک مرسول است از رسیدش سر افراز فرمایند ۔ اسامی اعزه اسلامیه این شہر معه تشریح بحسب اشارت آنجناب مرقوم میگردد ۔

(۱) ناوخدا محمد علی روگھے متولی مدرسهٔ محمدیه متعلق مسجد جامع بمبئی که جدایشاں یک لک روپیه جہت بناے مدرسهٔ محمدیه وقف کرده اند (۲) منشی احمد صاحب مقبه محله جدید شریعت پناه که والد ایشاں املاک بست هزار روپیه جہت مدرسه وقف کرده اند (۳) قاضی عبداللطیف صاحب (٤) مولوی عبدالقادر صاحب جیتکر (٥) محمد حسین آفندی ایلچی سلطان روم (٦) آقا میرزا ایلچی شاه ایران (۷) حاجی اسماعیل حبیب تاجر (۸) جعفر سلیمان جونیر (۹) قمرالدین صاحب وکیل هائی کورٹ (۱۰) شیخ علاء الدین جیتکر (۱۱) منشی غلام محمد صاحب (۱۲) حکیم باقر علی (۱۳) مولوی هدایت الله صاحب (١٤) حاجی عبدالحمید صاحب خطیب مسجد جامع (۱٥) حاجی اسماعیل ذکریا نورانی (١٦) رحمت الله محمد سیانی وکیل هائی کورٹ (۱۷) منشی میرزا علی اکبر صاحب (۱۸) حاجی زین العابدین تاجر (۱۹) مولوی محمد علی حافظ مدرس و مشاور اوقاف مسجد جامع (۲۰) غلام محی الدین

تقرر و آغاز مجلس اشاعت تعلیم مسلمانان میں نے آپ سے زبانی عرض کیا تھا کہ ایک معافی‌لاخراجی دوامی جو ہر طرح سے ہمیشہ کے واسطے حضور سے فرماں روایان سلطنت کے معاف ہوچکی ہے اور اس میں میرا نصف حصہ ہے اور نکاسی اوسکی ٹھیک ۱۴۹ روپیہ سالانہ ہے اوس میں سے ۹ روپیہ بندوبست حال میں محصول مختص‌المقام لگ گیا ہے۔ بعد منہائی اوسکے ۱۴۰ بچتے ہیں۔ منجملہ اوسکے نصف اوس کا کہ ۷۰ روپیہ ہوتا ہے متصور میرے حصۂ خاص کے ہے۔ بلحاظ حساب سود نوٹ سرکاری کے قیمت اوسکی ۱۵٤ روپیہ ہوتے ہیں اور بلحاظ نرخ مروجہ باماقبل غدرکے جو معمول بلکہ ارزاں سمجھا جاتا تھا قیمت اوسکی بحساب بست گونہ یعنی پانچ روپیہ فیصدی ۱۱۰۰ روپیہ ہوتے ہیں اور میں نے اوسکو ۱۵۰۰ روپیہ کو مول لیا ہے۔ حسب شرائط' دستورالعمل مدرسہ پیشکش کرونگا۔ اب بھی میں اوسی اپنے ارادہ پر ہوں۔ یہ پیشکش محقر منظور فرمائیے اور منجملہ تین قیمتوں متذکرۂ بالا کے جو قیمت مناسب جانئیے اوسکی قرار دیجئیے۔ بقیہ نصف معافی مذکور کا بھی میرے قبضہ میں ہے مگر وہ مسطور بیع‌الوفا کے ہے۔ ہنوز حقیت کامل اوس میں نہیں ہوئی۔ رقم نکاسی کے وصول میں ذرہ دقت نہیں ہوتی - نوٹ سرکاری سے اوس‌میں آسانی کم نہیں ہے اور میری خاص آرزو یہ ہے کہ جو روپیہ میرا اس مدرسہ کے کام میں لگے اوس کا فائدہ ایسے طور سے ہو کہ جو بموجب اون مسائل کےکہ جو میرے نزدیک بالکل صحیح ہیں و مطابق شریعت محمدیہ کے ہیں، جائز ہو۔ میری اب تک یہی راے ہے کہ شریعت محمدیہ نے سود کو بالکل ناجائز کردیا ہے، خواہ وہ مسلم سے ہو یا غیر مسلمؔ سے، دارالاسلام میں ہو یا دارالحرب میں۔ مجھکو امید ہے کہ آپ میری اس آرزو کو بلا پابندی اپنی راے کے منظور فرماوینگے۔ اے خداے پاک کارساز جہان، برآرندۂ حاجت عالمیان' جیسا تونے سید احمد خاں صاحب کے دل میں جوش و ہمت مستقل ہوا خواہی اسلام کا عطا فرمایا ہے ویسا ہی انکی راے اور اعمال کو ایسا نیک کردے کہ جو میری راے کے مطابق ہوں اور تیرے بندے مسلمان اوس‌کو پسند کریں۔ فقط

فریدالدین احمد

I have been at residence in Allygurh nearly 50 years and I recollect Moulvee Ishmaeel and Moulvee Haee with Syud Ahmud having passed Coel on their way to Lucknow via Furruckabad. Their preaching was to the Islam is to join their doctrine for the Conversion of Sikhs. They did not preach any Jehad at all, nor was such a thing as Jehad known in those times. They did not touch any subject having tendency towards the Christians.

I wish you success in your undertaking of the College for the Mahomedans and I have every hope that the well-to-do Native Gentlemen and Talooqdars will equally share with you in the attainment of the desired object by their voluntary assistance.

With my most fervent wishes for the continuance of your good health and long life,

Believe me ever
My Dear Sir,
Yours very sincerely,
W. CONNOR
Hony. Magistrate
Allygurh

To
MOULVEE SYUD AHMUD KHAN BAHADOOR
C.S.I. etc. etc.
Benares

[14]

Letter from Fariduddin Ahmad to Syed Ahmad Khan

سید صاحب عالی مقام مویدالاسلام مخدوم مطاع مکرم واجب الاتباع والاشان
سید احمد خانصاحب بہادر سی - ایس - آئی

بعد تبلیغ ھدیۂ سلام مسنون سیدالانام دعای موفورہ لقاے فرحت انتمای مخاطب صاحب فضل و احتشام عالی خاطر عنایت ذخائر ھو کہ آپ کا نامۂ عنایت مرقومہ ۹ جولائی سنہ ۱۸۷۲ء نے شرف وصول فرمایا۔ شکر گزار یاد آوری کا کیا - بروز

N. B—The Honorable Sir W. Muir, G.C.S.I., for the prosecution of secular learning, and especially of European Literature and Science, when the Curriculum of the College studies shall have been determined."

Lt. C. W. MUIR,

Private Secy. to H H. the Lieut. Govr.

N. W. P. Nyneetal.

[13]

Letter from W. Connor to Syed Ahmad Khan

ALIGARH

8th July 1872

MY DEAR SIR,

I have much pleasure to acknowledge the receipt of your printed paper about the Mahomedan Anglo-Oriental College at Benares which it is proposed to establish.

From my own experience and long residence here I have witnessed that learning amongst Mahomedans is at a low ebb indeed; in justice I must confess that you are the only Gentleman amongst the numbers I have ever seen, zealous towards the spread of Education and Science and it would be a great blessing to the country if others would as much as half even do the same. Life is short and eternity afterwards. You are doing your best to make good of the time by having a College opened for your Countrymen for the study of Literature combined with Science.

It would be better that a portion of the school hours be devoted to learning trades of all sorts which is the surest way of support. People of the Country are averse to this sort of work; but I do not see any harm in a man's learning any sort of work to obtain proficiency in it.

I have per chance read your pamphlet "Review on Doctor Hunter's Indian Mussalmans"; it is indeed very well explained in clear style.

the Muhamadans by contributing to the prize Fund alluded to in your letter under reply, and have been directed to convey to him their warmest thanks for the same.

The Comee. trust that His Honor is aware that their chief aim is to lead the Muhamadans to the study of European Literature and Science. They have sanguine hopes that the movement will lead to results which will be highly gratifying to His Honor.

The Comee. further admits the just and candid remarks expressed by H. H. with reference to a religious Institution, but at the same time hold that a clear distinction has been made in their project between religious instruction and prosecution of secular learning, especially of European Literature and Science, and believe that the Govt. and European gentlemen have ample room and apportunity to assist in the second branch of the education to be afforded in the projected College.

The Comee. expect little help from the Europeans except from a few gentlemen of liberal mind and generous disposition. Notwithstanding this, the great object of the Comee. being to promote, as far as possible, union and sympathy between the Europeans and the Muhamadans, it was deemed proper to seek help and sympathy from the former, and it is hoped H. Honor will value and appreciate this laudable and important object of the Comee.

The Comee. desires to enter the name of His Highness in the Subscription List in the following words, and to publish it on some suitable occasion, but they deem it proper first to obtain His Honor's permission to do so.

I should therefore feel greatly obliged by your informing me of His Honor's wishes in the matter.

I am
Yours faithfully,
SYED AHMED
Secy.
M. A. O. C. F. Commee.

احسانمندی آپ کی اون عنایتوں اور توجہوں کی اداکروں جو ابتدا سے آج تک نسبت کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان کے آپ کی جانب سے ہوتی رہی ہے - پس امید ہے کہ آپ کمیٹی کا شکریہ منظور فرماینگے -

علاوہ اسکے کمیٹی کی آپ سے یہ درخواست ہے کہ بموجب دفعہ ۱۸ قواعد کارروائی کمیٹی خازن البضاعة کے ایک سب کمیٹی بمقام دار الریاست پٹیالہ واسطے چندہ کرنے مدرسة العلوم مسلمانان کے مقرر فرماویں اور جن لوگوں کو اوس کمیٹی کا ممبر مقرر کرنا آپ مناسب تصور فرماویں انکو ممبر مقرر فرماکر اونکے نام گرامی واسطے اندراج روئداد صدر کمیٹی کے ارسال فرماویں اور نیز روئداد ہر اجلاس کی بھی واسطے دفتر میں شامل رہنے کے مرحمت ہوا کرے -

کمیٹی کو اسبات کا یقین ہے کہ آپ کا خود بلا تحریک صدر کمیٹی سب کمیٹی مقرر کرنے کا ارادہ تھا لیکن چونکہ صدر کمیٹی کو بھی آپ سے درخواست کرنی مناسب تھی اسلئے یہ درخواست کیگئی - زیادہ بجز نیاز مندی اور کیا عرض کیا جاوے - فقط -

۳۰ جون سنہ ۱۸۷۲ء

سید احمد

[12]

Letter from Syed Ahmad Khan to C. W. Muir

BENARES
The 1st July, 1872

MY DEAR SIR,

I have the pleasure to inform you that your letter dated the 25th June, received in answer to my letter of the 14th of the same month, was read at a meeting of the M. A. O. C. F. Comee. held yesterday.

I have been desired by the Comee. to assure H. H the Lieutt. Govr. that they are deeply sensible of and highly appreciate the interest H. Honor shows in the welfare of

[10]

Letter of Syed Ahmad Khan to Khwaja M. Yusuf and others

مخدوم و مکرم بندہ خواجہ محمد یوسف صاحب لئیف ممبر کمیٹی خازن البضاعۃ العلوم للمسلمین سلامت ۔ بعد سلام مسنون التماس یہ ہے کہ مجکو کمیٹی خازن البضاعۃ لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلین نے ہدایت کی ہےکہ میں آپ سے یہ درخواست کروں کہ آپ بموجب دفعہ ۱۸ قواعد کاروائی کمیٹی کے بشمول محمد اسمعیل صاحب و جناب محمد عنایت اللہ صاحب لئیف ممبر مجلس خازن البضاعت لتاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین کی ایک سب کمیٹی بمقام علیگڑھ چندہ کرنے مدرسۃ العلوم مسلمانان کے مقرر فرماوین اور جن لوگوں کو اوس کمیٹی کا ممبر مقرر کرنا آپ مناسب تصور فرماوین اونکو ممبر مقرر فرماکر اون کے نام گرامی واسطے اندراج روئداد و صدر کمیٹی کے ارسال فرماویں اور نیز ہر روئداد اجلاس کی بھی واسطے دفتر میں شامل رہنے کے مرحمت ہوا کرے ۔ زیادہ نیاز ۔

سید احمد

۳۰ جون سنہ ۱۸۷۲ء

مفصلہ ذیل ممبران کے نام خط جاری ہوے

خواجہ محمد یوسف صاحب علیگڑھ	مولوی محمد اسمعیل صاحب علیگڑھ
محمد عنایت اللہ خاں صاحب بھیکم پور	مولوی زین العابدین صاحب بلندشہر

[11]

Letter from Syed Ahmad Khan to Khalifa Syed Mohd. Hasan

جانبعالی مخدوم و مکرم معظم و محتشم جناب خلیفہ سید محمد حسن صاحب لئیف ممبر مجلس خازن البضاعت التاسیس مدرسۃ العلوم للمسلمین سلامت ۔ بعد سلام مسنون الاسلام التماس یہ ہے کہ آج کے اجلاس میں ممبران کمیٹی موصوفہ نے مجکو ہدایت کی ہے کہ میں کمیٹی کیطرف سے نہایت شکرگذاری اور

من اللہ کہا ۔ اگر آپ شملہ پر تشریف لاویں تو براہ کرم پٹیالہ ضرور تشریف لائیے ۔ راجپورہ سٹیشن سے پٹیالہ صرف پندرہ میل ہے اور بہت عمدہ سڑک پختہ بنی ہے ، ڈاک گاڑی جاری ہے اور آپ کے واسطے تو انشا اللہ تعالےٰ خاص بندوبست ہو سکتا ہے ۔ ڈیڑھ گھنٹہ کا راستہ ہے ۔ جب آپ اس طرف کا قصد کریں تو مجھے ضرور اطلاع فرماویں تاکہ فوراً راجپورہ تک ڈاک کا خاص بندوبست کردیا جاوے ۔ ہم بھی عنقریب شملہ کو جانا چاہتے ہیں اور شاید کچھ دنوں وہاں ٹھہریں ۔ شملہ پر آنے کیواسطے یا تو برسات سے قبل موسم اچھا ہوتا ہے یا جب اچھا ہوتا ہے کہ جب بارش کا موسم نکل جاوے ۔ برسات میں تو پہاڑ ایک عذاب ہوتا ہے ۔ اور سلسلہ کتب درسیہ جو اس مدرسہ کے واسطے تجویز کیا جاوے یا کیا گیا ہو امید ہے کہ آپ نے اس بات کا لحاظ اونمیں ضرور رکھا ہوگا جس سے سُنی شیعہ دونوں فرقوں کے طالب علم مستفید ہوسکیں ۔ اگر ایسا نہ ہوگا تو میری دانست میں شاید لوگ کم رغبت کریں گے اور وہی خرابی رہے گی جس کی اصلاح کے واسطے یہ مجلس قائم ہوئی ہے ۔ والسلام علیکم و قلبی لدیکم ۔ المرقوم ۱۸ جون سنہ ۱۸۷۲ء مطابق ہفتم اساڑہ سمت ۱۹۲۸ مقام پٹیالہ ۔

سید محمد حسن

[9]

Letter from Mr. Kempson to Syed Ahmad Khan

ALLAHABAD
30th June

DEAR SIR,

I shall be in Benares on Wednesday. If you can make it convenient to call at Mr. Grifith's, I should like to see you and have some talk over your scheme for Mahomedan Education. I trouble you with this, as I stay only one day in Benares, probably.

Yours sincerely
M. KEMPSON

to persevere with energy, and to accomplish with success what they have so well begun.

In conclusion I most respectfully solicit the favor of H. H's kindly forwarding officially a copy of the report together with a copy of the letter and the Rules to the Govt. of India.

I have the honour to be
Sir,
Your Obdt. Servant,
SYED AHMED,
Secretary

Benares
The 14th June
1872

[8]

Letter from Syed Mohd. Hasan to Syed Ahmad Khan

مخدوم و مکرم بندہ جناب مولوی سید احمد خانصاحب بہادر زاد جودکم

تسلیم کے بعد آپ کے عنایت نامہ ۱۳ مئی اور ۲۱ جون کا جواب لکھتا ہوں۔ مجلس خازن البضاعت کے عہدہ ممبری کیواسطے جو آپ نے مجکو انتخاب فرمایا ہے اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں۔ خادم ہونا میرا فخر ہے۔ پس امید ہے کہ آپ کمیٹی کو اسکی اطلاع فرمادیں گے۔ جناب لارڈنارتھہ بروک صاحب بہادر کی چٹھی پڑھکر نہایت جی خوش ہوا اور موافق آپ کے ایماء کے جناب ماسٹر رامچندر صاحب کی خدمت میں پیش کی گئی۔ وہ بھی بہت خوش ہوے اور آپ کو مبارکباد کہتے ہیں و بہ‌نظر امداد کمیٹی میں نے قصد کیا ہے کہ بارہ سو روپیہ کمیٹی کو نذر کروں، لیکن یکمشت نہیں دیسکتا اور اسلئے یہ ٹھرایا ہے کہ ہر دو ماہ کے بعد تین سو روپیہ آپ کی خدمت میں بھیجدیا جایا کرے تاوقتیکہ رقم مذکور پوری ہوجاوے۔ پس انشاالله تعالیٰ یکم اساڑہ سے اسی حساب کے موافق زر چندہ بھیجتا رہوں گا۔ میرا ارادہ ہے کہ موافق قواعد مجوزہ کمیٹی ایک ماتحت کمیٹی اس جگہ مقرر کروں تاکہ زر چندہ کی فراھمی کرنے میں کوشش کرے۔ السعي مني والا تمام

Twenty five Essays were accordingly received by the Comee. and the prizes competed for. These Essays were made over to a Select Comee. consisting of 13 Members for examination and report.

The Select Comee. awarded the prizes and submitted their report on the 15 April 1872, suggesting therein two distinct modes for the secular and spiritual education of the Muhamadans viz., one in which English would be the principal medium of instruction, and Latin, Greek, Arabic, Persian and Urdoo would be taught as second languages; and the other, in which Urdoo would be the medium of the study of the Western Arts and Sciences; and English, Arabic and Persian being read as second languages according to the choice of the pupils, as H. Honor will see in the Report submitted for his perusal. This latter course is exactly similar to what was once directed by the Court of Directors in their Despatch of 1854.

The proposals of the Select Comee. as set forth above met with the approval of the Central Comee. and the latter passed a resolution in their meeting held on the 12 May 1872 to the following effect; viz that a Comee. be appointed to raise funds for the establishment of a College (in the N. W. P.) for the Muhamadans which would meet all their requirements; and that the Comee. be designated "The Muhamadan Anglo-Oriental College Fund Comee".

Subscriptions have already been set on foot, and rules for the safe custody of the sums thus raised been framed by the Comee.

A copy of those rules is herewith submitted.

Having thus most deferentially represented the main facts, the Comee. hopes that their efforts may meet with the approbation of the Govt; and takes this opportunity to express a hope that the Govt. will be graciously pleased to afford every help in its power to the Muhamadans in this their praiseworthy endeavours, so that they may be encouraged

[7]

Letter from Syed Ahmad Khan to C. A. Elliott

FROM

SYED AHMED KHAN BAHADUR, C.S.I.,
"Secy. to the Comee. for the better diffusion and advancement of learning among Muhamadans of India," Benares.

To,

C. A. ELLIOTT, ESQR.
Secy. to Govt., N. W. P.
Nynee Tal

SIR,

Believing that Her Majesty's Govt. is as deeply interested in the moral and intellectual improvement of the Muhamadans as in that of her other Indian subjects, I feel encouraged to lay publicly before His Honor, the Lieutt. Govr., N. W. P. what has lately been achieved towards the moral and intellectual improvement of the Muhamadans in the hope that H. H. will be pleased to take the same into his most favorable consideration.

Certain Muhamadan gentlemen who were desirous to see the education of their co-religionists placed on a better and sounder footing, organised a Comee. on the 26 Decr. 1870 designated "The Comee. for the better diffusion and advancement of learning among Muhamadans of India" with a view to ascertain why the Muhamadans of India do not avail themselves of the Govt. system of education, and to suggest means for the removal of obstacles if any; and also to find out why the study of Western Sciences did not gain favor with them.

To elucidate the points above alluded to, the Comee. invited Essays, offering as an incentive to competition, three prizes of Rs. 500, Rs. 300 & Rs. 150 each for the three best Essays. The above sums had been previously collected by subscriptions raised for the purpose.

waste of time, provided always that the system followed is working generally well, and the schools fill. Gradual improvements are the best, and sudden changes do mischief by unsettling all concerned. The Tahsili and Halkabandi School System has received closed attention, and silent improvement has taken place year by year, so that, considering the teaching power we are able to employ, the schools as a whole, contrast most favorably with those of a corresponding class in England and Germany. What we now want, is to raise the character of the indigenous schools, of which the most important are those maintained by the Mahomedans. Your Committee has now condemned the ordinary course of instruction as antiquated and needing reform. It should, therefore, carry out the good work it has begun by leading the Mahomedans generally to introduce or sanction the introduction of a new course of training which the Committee might lay down for the guidance of the community. If this be done carefully and wisely, the Government will be then better able to judge of what is really wanted by the Mahomedans, and be in a position to modify its own system in correspondence with such reform. If on the other hand, the Committee is unable to effect a reform in the indigenous system of Mahomedan teaching, it can hardly expect the Government to effect it, or to reduce its own system of popular education to a standard which they are themselves unable to introduce.

As regards higher education, it must be remembered that the Schools and Colleges of the N. W. P. are affiliated to the Calcutta University and to obtain success according to its standards, must adopt its courses of study. The Report would have the system of education raised to the Oxford and Cambridge standard; but as a matter of fact the standard of the ordinary Degree Examinations at the English Universities is considerably lower than the Calcutta test.

I will ask Government to allow a copy of the Report to be placed in the hands of Principals and Inspectors.

Yours sincerely,
M. KEMPSON

attention of the Government. In the treatment of so large a subject, there must of course be great variety of opinion, but there are many points on which Sir William cordially thanks you for the frank and powerful expressions of your views, and especially for the vindication of the system under which the Government recognises the rights of all classes, and affords the benefit of Education alike to all its subjects.

I am,
Yours very faithfully,
C. W. MUIR *Lt.*.
Private Secretary to Lt. Govr.

Syed Ahmed Khan Bahadoor, CSI

P.S—The report will be circulated among the Educational officers in these provinces. His Honor presumes you have sent copies to Mr. L.C. Bayley and the University.

[6]

Letter from M. Kempson to Syed Ahmad Khan

Nynee Tal, 13th June '72

MY DEAR SIR,

I beg to thank you for your Report upon the question of Mahomedan education. There is much which is interesting to me in the way of criticism on my Depattment, the working of which involves many moot points of study and discipline, about which a difference of opinion must always exist, especially when details are considered without reference to the general aim and object of the Government. So far as this Government is concerned, the object before us is the diffusion of knowledge. The ignorance of the masses is very great, and I calculate that not 1 in 15 of the boy population is at school, and the section which represents the no. of girls under instruction is infinitesimal. For the Mahomedans taken alone, I believe the proportions are higher, and that they are really better educated than the Hindus.

However this may be, with so much deplorable ignorance around us, angry discussions as to which books or parts of books ought to be read, or whether this or that course is desirable, this or that point of discipline most suitable, are

[4]

Letter from Capt. Evelyn Baring to Syed Ahmad Khan

GOVERNMENT HOUSE
SIMLA
June 10, 1872

MY DEAR SIR,

I am in receipt today of the "Report of the Select Members of the Committee for the better diffusion and advancement of learning among Mohammedans in India". His Excellency desires me to thank you for this Report, which he will read with much interest. Should it not have been already submitted to Government officially, His Excellency desires me to suggest to you that it should be so submitted through the Lieutenant Governor of the N. W. Provinces.

I remain, dear Sir,
Yours sincerely,
EVELYN BARING
Captain
Private Secy. to the Viceroy

SYED AHMED

[5]

Letter from C. W. Muir to Syed Ahmad Khan

GOVERNMENT
N. W. PROVINCES

GOVERNMENT HOUSE
NYNEE TAL
13th June, 1872

MY DEAR SIR,

I beg to acknowledge the receipt of your letter of the 5th inst. and to say that the book referred to in the letter has come to hand, and has been laid before the Lieut. Governor, who desires me to thank you for the same.

His Honor has read the proceedings with much interest, and is glad to see that Mahomedan Gentlemen are beginning to take an active interest in the Education of their Mussalman brethern. Any representation, or specific proposals from the Committee shall always receive the careful

ہوے وہ بھی میں اس عریضہ کے ساتھہ بھیجتا ہوں اور آئندہ انشاءاللہ یہ چنگی میں ہمیشہ بھیجتا رہوں گا -

اور بھی میں نے بہت سے ارادے دل میں ٹھان لئے ہیں - اگر خدا نے پورے کئے تو کمیٹی کو ان کی اطلاع دونگا - میں نے ارادہ کر لیا ہے کہ اولاد کی تقریب اور خصوصاً مکتب کی تقریب میں جو روپیہ فضول صرف ہوتا ہے اوس صرف کو روکا جاوے اور اوس میں سے ایک بڑا حصہ اس کمیٹی میں دیا جایا کرے جب‌تک یہ کمیٹی عام مدارس قائم کرنے کی بخوبی لائق ہوجاوے اور بعد اسکے کہ کمیٹی کو کچھہ ضرورت اس مدد کی نہ رہے یعنی اوسکی آمدنی کافی ہوجاوے تو یہ مدد جو ہر ایک مقام سے وصول ہو اوسی مقام یا اسکے قریب تر مقاموں میں جیسا موقع ہو مسلمانوں کی ترقی تعلیم میں صرف کی جاوے -

مکتب کی تقریب کا جو حوالہ میں نے دیا ہے میں نہیں سمجھتا ہوں کہ وہ کون مسلمان ہوگا جو اپنی اولاد کی مکتب کی تقریب اس نیت سے کراتا ہے کہ آئندہ اسکی تعلیم کامل اور عمدہ ہو اور پھر وہ اس کمیٹی میں اس فضول صرف میں سے ایک بڑا حصہ نہ دے اور گئے گذرے درجہ پر فی صدی بیس یا پچیس سے بھی دریغ کرے -

ایک روپیہ ۲ آنہ میں بھیجتا ہوں جس کا تذکرہ اوپر ہوا اور یہ درخواست کرتا ہوں کہ میرے روپیہ سے جو اس وقت میں نے بھیجا اور آئندہ میں بھیجوں جائداد خریدی جاوے یا مکان بنایا جاوے - وہ پرامیسری نوٹوں کی خریداری میں صرف نہ کیا جاوے اس لئے کہ میں پرامیسری نوٹوں کے سود کو مسلمانوں کے واسطے اچھا نہیں سمجھتا - زیادہ حدادب -

کمترین - مشتاق حسین عفی عنہ - از علی‌گڑھ
یکم جون سنہ ۱۸۷۲ء

میری عزت اور میرا فخر ہوگا اگر آپ میری ایک تنخواہ جس کی تعداد ساٹھ ۶۰ روپیہ ہے میری طرف سے کمیٹی خازن البضاعۃ میں جمع فرمادیں - میں پانچ روپیہ مہینہ کے حساب سے کمیٹی میں جمع کردوں گا جس کی پہلی قسط مئی کی تنخواہ سے شروع ہوگی- آج یکم جون ہے اس لئے پہلی قسط اس عریضہ کے ساتھ بھیجتا ہوں-

یہ بہت ہی ناچیز رقم ہے جو ایسے بڑے کام میں پیش کرتا ہوں اور بلاشبہ اگر سب مسلمان ایک ایک مہینہ کی آمدنی دیدیں تو غالباً کروڑوں روپیہ جمع ہوجانے کی نوبت پہنچ جاوے - لیکن دفعتاً ایسا ہونا فی‌الجملہ مشکل معلوم ہوتا ہے، خصوصاً اس لئے کہ جملہ مسلمانوں کو اس کمیٹی کے مقاصد سے مطلع ہوتے ہوتے ایک عرصہ چاہئیے -

تاہم جس قدر مسلمان اوسکے مقاصد سے مطلع ہوگئے ہیں اور ہوتے جاتے ہیں اونکو صرف اسی قدر امداد پر اکتفا نہ کرنا چاہئے کہ ایک رقم یک مشت عنایت کریں - اگرچہ بہت ہی قدر کے قابل ہیں وہ بیش بہا ڈونیشن جو اس کار خیر میں پیش کی جاویں- مسلمانوں کو چاہئے کہ کوئی ایسی سبیل نکالیں جس سے اس کمیٹی کی سالانہ آمدنی نہایت استحکام کے ساتھ اور بڑی افراط کے ساتھ قائم ہوجاوے -

میں نے اپنے ہاں ایک مریض کے مرض سے صحت پانے کے شکریہ میں جناب باری میں اس کمیٹی کے واسطے ایک مختصر سی منت مانی تھی بجائے مصلی کھلانے کے- چنانچہ پانچ روپیہ اوس منت کی بابت اس کمیٹی کے لئے بھیجتا ہوں -

میں نے ایک چنگی اپنے روز مرہ کے ہر ایک قسم کے صرف پر اس کمیٹی کے واسطے اس طرح سے مقرر کی تھی کہ اگر ایک بڑھیا اور نادار سے نادار اور ایسا شخص بھی اوس کو اپنے اوپر لازم کرلے جسکو دو دو وقت میں روٹی ملتی ہو تو بھی کچھ ناگوار نہ ہوگی- اس چنگی سے مجھکو مہینہ مئی میں ایک روپیہ ۲ آنہ وصول

آپ نے ابھی سے جو یہ بات قرار دیدی ہے کہ سرمایہ سے فلاں فلاں چیز خریدی جاوے گی، میری سمجھ میں اسکے اظہار کی ابھی ضرورت نہیں تھی۔ یہ بات سرمایہ جمع ہوجانے کے بعد تصفیہ پانے کے قابل ہے - میں اپنے ہاں کے اکابران دین کی نکتہ چینی سے نہایت خائف ہوں گو کفر کے فتووں سے اب مطلق خوف نہیں معلوم ہوتا - لیکن مخالفت کا بہت ڈر ہے کہ کہیں اوس سے خلل نہ پڑے - پس آج کل اسباب کی بھی بڑی ضرورت ہے کہ اس کمیٹی کے قائم ہونے سے ہمارے جاہل عالموں کو جو فائدے ہوں گے وہ جتلائے جاویں، مثلاً یہ کہ اونکی مستقل نوکریاں مدرسوں میں ہوں گی، فکر معاش نہ رہے گی گویا کہ ایک مستقل سرشتہ اون کے لئے قائم ہوگا - علیٰ ہذہ اس قسم کی باتیں تاکہ اس ضعیف القوی کمیٹی کے مخالف بہت سے پیدا نہ ہوجاویں -

محمد مسعود شاہ - از ہاتھرس ضلع علی‌گڑھ
۳۰ مئی سنہ ۱۸۷۲ع

[3]

Letter from Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

بعالیخدمت مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی، ایس، آئی
سکریٹری کمیٹی خازن البضاعتہ سلامت -

تسلیم - میں نے ایک خط آپ کو پہلے اپنے ایک اور پہلے خط کی واپسی کی درخواست میں لکھا ہے اور اب میں پھر یہ خط بھیجتا ہوں اور میری درخواست یہ ہے کہ میرے اوس خط کو آپ ممبران کمیٹی کو ملاحظہ نہ کراویں اور میرے پاس واپس کریں اور جب میں آپ کو یہ اجازت نہیں دیتا تو پھر میں نہیں سمجھ سکتا کہ آپ اس کو ممبران کمیٹی کو کیونکر ملاحظہ کراسکتے ہیں اور کیوں اوسکی واپسی میں ممبروں کی اجازت درکار ہے - میں نے خود وہ خط بھیجا اور خود ہی واپس چاہتا ہوں -

[2]

Letter from Mohd. Masood Shah to Syed Ahmad Khan

حضرت قبلہ و کعبۂ من ۔ تسلیم ۔ میں نے گذشتہ ہفتہ کا اخبار سوسیٹی اور ۱۰ ربیع‌الاول کا تہذیب الاخلاق دیکھا ۔ اخیر رپورٹ جو کمیٹی نے تیار کی ہے اوسکے دیکھنے کا آرزو مند ہوں ۔ امید ہے کہ جلد تقسیم ہوگی ۔

میں کمیٹی خواستگار ترقی تعلیم مسلمانان کے سرمایہ میں اپنی ایک تنخواہ یعنی ۵۰ روپئہ بخوشی شامل کرتا ہوں لیکن اس قدر رعایت چاھتاھوں کہ ایک سال کے اندر بہ قسط بندی مجھ سے وصول کیاجاے ۔ جہاں ارشاد ہو بھیجدیا کروں ۔

حضرت من ، میری سمجھ میں تمام ھندوستان کے اضلاع اور بڑے بڑے قصبات میں کمیٹیاں وصول چندہ کی جلد قائم کرنا چاھئے اور ان میں ادنیٰ قوموں کے سرگروہ بھی شامل ہوں اور سب سے ایک ایک مہینہ کی آمدنی مانگی جاوے اور ایک برس کی مہلت یا زیادہ جو چاہے اوسکو دیجاوے ۔ بعض بعض موقعوں پر صرف تحریر سے کام نہ نکلے گا بلکہ آپ‌کو یا آپ کے کسی قابل اسسٹنٹ کو خود جانا پڑے گا اور زیادہ فائدہ ہوگا ۔ مثلاً عنایت‌اللہ‌خاں یا محمود علیخاں صاحب کے پاس ۔ بنگال، مدراس، بمبئی، وسط ھند ، حیدرآباد ، اودھ ، سب مقامات پر مجلسیں مقرر کرنے میں جلدی کیجئے اور ھندوستان کی سول لسٹ منگاکر بذریعہ التماس نامہ حکام انگریزی سے چندہ مانگئے۔ میری سمجھ میں ۱۲ لاکھ کیا ۱۲ کروڑ روپیہ جمع ہونا کچھ مشکل نہیں ہے ۔ اگر کمبخت مسلمان اس معاملہ میں اتفاق نہ کریں اور اپنی حالت کی درستی پر متوجہ نہ ہوں تو وہ کبھی مہذب نہ ہونگے ۔ خدا کرے مسلمانوں میں اتفاق و ہمدردی ہو ، انمیں کوئی باھمی مخالفت پیدا نہ ہو اور یہ حسب دلخواہ پورا ہو ۔

[1]

Letter from H. G. Keine to Syed Ahmad Khan

Agra, 26th March, 1872

MY DEAR SIR,

Though I have not had the pleasure of hearing from you since your return from England I have read with great interest the occasional papers by which you have continued to show your abiding interest in procuring amalgamation and good fellowship between my countrymen and your own.

It is on this account that I now trouble you with a few lines in reference to a notice left with me yesterday by Gholam Moortuza, a Pleader in the Court of the Moonsiff of Futtehabad in this District. The purport of the notice was that on a certain day and hour would be held an "Am julsa rifahul Islam." No mention was made of the objects of the meeting, nor was the name of any well known person such as yourself attached to the notice. But S. Moortuza assured me orally that the meeting had your sanction and was for the purpose of considering matters of importance to Indian Mussalmans. Under these circumstances I did not see what use my presence would be; but begged of him to report the proceeding and to let you know that I should be glad to hear your views upon the subject.

Since then it has struck me that I could not do better than write to you on the subject in the first instance and ask it there was in the movement anything in which you would desire my active co-operation.

Have you seen the Article on Mussalman revival in *Fraser's Magazine* for February ? I should like your opinion on the suggestions of the writer at p. 260. He has travelled much in Arabia and Turkey; and although he has too unhasitatingly adopted Dr. Hunter's facts, his opinion is perhaps valuable from his regarding Indian Mohumadanism *from without* and as a part of larger whole.

Do you think that it would be well to have distinct Courts of Law for Muslims, or is the present system sufficient ?

I hope you enjoyed your travels, and believe me

Yours faithfully,
H. G. KEINE

Syud Ahmud Khan
Bahadoor C. S. I.

(شمارۂ مسلسل ۱۸)

نمبر ۲

۵

فکر و نظر

اپریل ۱۹٦٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ ڈھائی روپے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے پتے پر کی جائے

فہرست مضامین

ادب میں اخلاقی اقدار کا تصور

از

جناب طیب عثمانی (ندوی)

«ادب تنقید حیات ہے» اس قول کی صداقت سے آج کا کوئی نقاد شاید ہی انکار کرسکے، لیکن حیات کا تصور اب محدود اور منفرد نہیں ہے بلکہ اس کا پھیلاؤ خاندان اور سماج سے بڑھ کر پوری انسانیت تک وسیع ہوگیا ہے ۔ اس اسپتنک دور میں جب کہ انسان خلاؤں کو تسخیر کررہا ہے، ستاروں پر اپنی کمندیں پھینک رہا ہے اور اس کی نگاہیں کائنات کی وسعتوں میں پھیل رہی ہیں، ایسی صورت میں زندگی کا کوئی محدود تصور ممکن نہیں ہے ۔ حیات کا یہ بحر بیکراں جو ایک طرف اگر حسن و تابش اور لطافت و جمال سے بھرپور ہے تو ساتھ ہی فکرونظر کے لئے عقل و دانش اور رعنائی خیال کے گہرہائے آبدار سے مالامال ہے ۔ آج کا ادیب و شاعر جو حیات کا رازداں اور اس کے اسرار سربستہ کا پردہ کشا ہے، اس کی انفرادی زندگی کی اہمیت اور اس کے ذاتی احساسات و جذبات کی قدر و منزلت کے باوجود اس کا اجتماعی شعور حیات و کائنات کی وسعتوں میں پھیلا ہوا ہے، اس لئے آج کے ادب کو انفرادی نہیں بلکہ اجتماعی خواہشات، صحت مند تصورات اور انسانی اقدار کا آئینہ دار ہونا چاہئے ۔

اس سائنسی دور میں ادب برائے ادب اور ادب برائے زندگی کی بحث بےکار و بےمعنی ہو کر رہ گئی ہے، اس لئے کہ زندگی کا تصور اتنا وسیع، رنگارنگ اور متنوع ہے کہ کوئی ادب جو حقیقتاً زندگی آمیز اور زندگی آموز ہوگا اس پر ہماری موجودہ زندگی کی پرچھائیں ضرور پڑے گی ۔ آج کا کوئی ادیب و شاعر اپنے سماجی ماحول، معاشی محرکات، سیاسی حالات، مذہبی عقاید اور تہذیبی رجحانات سے علیحدہ نہیں ہوسکتا، اس کے گہرے اثرات ضرور مترتب ہوتے ہیں اور ہمارا ادب بھی اس سے متاثر ہوتا ہے ۔ کوئی ادیب و شاعر بے مقصد نہیں لکھتا ۔ جب تک اس کے پاس کچھ کہنے کو نہ ہو، یوں ہی قلم کاغذ لیکر

صفحۂ قرطاس پر ٹیڑھی میڑھی لکیریں نہیں کھینچتا تاکہ خود بخود کوئی حسین پھول یا خوبصورت نقش و نگار اُبھر آئے ، بلکہ جس وقت اس کے ہاتھ میں قلم آتا ہے اس سے پہلے اس کے ذہنی شعور پر اس کے تخلیقی نقوش اُبھر آتے ہیں ۔ ان نقوش کو نظم ، افسانہ یا غزل کی صورت میں وہ صفحۂ قرطاس پر دائمی اور پائدار نقش عطا کرتا ہے اور یہی ایک سچے اور حقیقی ادیب و شاعر کا وہ تخلیقی عمل ہے جو اسے ثبات و دوام بخشتا ہے ۔ اس کا یہ باشعور تخلیقی عمل اس کے اندر احساس ذمہ‌داری پیدا کرتا ہے ۔ جہاں وہ اپنے جذبہ اور احساس سے متاثر ہوتا ہے ، وہاں ساتھ ہی اس کے اندر سماجی احساس ، ذہنی عقیدہ اور تہذیبی رجحانات بھی رہتے ہیں اور وہ ان کو نظرانداز نہیں کرتا ۔ یہ بات کسی طرح بھی سمجھ میں آنے والی نہیں ہے کہ کوئی ادیب یا شاعر جب لکھنے بیٹھے تو وہ اس کا تو اہتمام کرے کہ کوئی لفظ غلط نہ استعمال ہو ، محاورے صحیح ہوں ، اسلوب بیان اور طرز ادا میں جدت و ندرت ہو اور اس کی تخلیق اعلیٰ فن کی آئینہ‌دار ہو ، لیکن جو بات اسے کہنی ہے اس کی طرف اس کا ذہن بھی نہ گیا ہو ، وہ بے سوچے سمجھے اور بےمقصد قلم لے کر لکھنے بیٹھ گیا ہو ۔ حقیقت یہ ہے کہ ہر ادیب و شاعر کی حیثیت اس کے ادیب و شاعر ہونے سے پہلے ایک ذمہ‌دار انسان کی ہے ۔ وہ کوئی بات ایسی نہیں کہہ سکتا جو اسکی ذمہ‌دارانہ حیثیت کے منافی ہو ۔ خیال و معنی ، حرف و صوت سے زیادہ اہمیت رکھتے ہیں ۔ الفاظ کی بامعنی ترتیب کا مقصد ہی حقیقتاً خیال کی شمعیں روشن کرتا ہے ۔ شاعر و ادیب کی یہی وہ ذمہ‌دارانہ حیثیت ہے جو اسے بے مہار ہر طرف منہ مار لینے اور جو چاہا کہہ دینے سے روکتی ہے ۔ ایک باشعور فنکار اپنے ذہن میں زندگی کا ایک وسیع تصور رکھتا ہے اور یہی تصور اسے ایک مقصد کا پابند بناتا ہے ۔ آج کے دور میں وہ مقصد انفرادی سے زیادہ اجتماعی ہوگا اور کوئی باشعور فنکار اپنے اجتماعی مقصد کو نظرانداز نہیں کرسکتا ۔

ادب اور زندگی کی اس آمیزش اور سماج میں اس کی اہمیت کے اعتراف و تائید کے باوجود مارکسی نقادوں کی طرح ادب کے اس مادی تصور کے ہم قائل نہیں ہیں جہاں تمام سماجی محرکات اور تہذیبی رجحانات اس دور کے معاشی عوامل کے ساتھ وابستہ ہیں ۔ تاریخ اور سماج کا یہ یکطرفہ مطالعہ ہے کہ "خیالات"[1] اور ان کے فنی مظاہر بھی انسان کی

1 ادب کا مادی تصور ـــ از احتشام حسین

مادی زندگی کے عروج و زوال سے تعلق رکھتے ہیں» ۔ اور یہ کہنا بھی کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ «کسی قسم[1] کی مادی بنیاد کو تسلیم نہ کرنے کی وجہ سے شعر و ادب کی دنیا اکثر و بیشتر خواب و خیال کی دنیا سمجھی گئی ہے جس کی نہ راہیں متعین ہیں اور نہ سمت مقرر ہے» ۔ اور یہ بھی تاریخ کی غلط تعبیر ہی کا نتیجہ ہے کہ «انسان[2] کا مادی وجود اس کے شعور کا تعین کرتا ہے، دوسرے لفظوں میں اس کا مطلب یہ ہے کہ ذہن حقیقتوں کا خالق نہیں ہے بلکہ مادی حقایق خود ذہن کی تخلیق کرتے ہیں» اس طرح خیال اور شعور کی حیثیت بھی مادی ہوجاتی ہے ۔ اور ذہن و فکر کی یہ ایک ایسی گمراہی ہے جس نے پورے سماجی نظام کو درہم برہم کررکھا ہے ۔ اگر ادب میں بھی یہ مادی تصور تسلیم کرلیا جائے تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ ہمارا تمام ادبی ورثہ ایک دفتر پارینہ بن کر رہ جائے ۔ کالی‌داس کے ڈرامے، دانتے اور ملٹن کی شاعری، فردوسی کا شاہنامہ اور اقبال کی پیمبرانہ شاعری کی عظمت کیا باقی رہےگی؟ یہ مختلف دور کے فنکار اگر صرف اپنے دور کے معاشی محرکات کے پروردہ ہوتے تو ان کے تخلیقی عمل میں آج ہم جو دائمی حسن، ابدی صداقت اور لازوال حسن پاتے ہیں، وہ کبھی نہیں پاسکتے تھے ۔

مارکس کا یہ مادی تصور ایک ایسا انتہا پسندانہ نقطۂ نظر ہے جس نے خالص حیوانی عناصر کو انسانی تہذیب و تمدن اور ادب و فن کی بنیاد قرار دیا ہے ۔ ہمارے مارکسی نقاد زندگی کی اس مادی توجیہہ کو زندگی کے دوسرے تمام محرکات اور عوامل پر ترجیح دیتے ہیں ۔ ان کے نزدیک زندگی کی اساسی اور حقیقی قدریں صرف مادی اور معاشی ہیں، لیکن حقیقت یہ ہے کہ مادہ اور معاش سے انسانی اعمال و کردار کی پوری تشریح و تعبیر نہیں ہوتی ۔ انسان صرف «پیٹ» کا نام نہیں ہے، انسان مختلف جذبے، محرکات اور عوامل کا مجموعہ ہے ۔ قدرت نے اسے پیٹ کے ساتھ دل اور دماغ بھی بخشے ہیں، جنسی میلان بھی دیا ہے اور اسے کچھ ایسی آرزوئیں اور خواہشیں بھی عطا کی ہیں جو بھوک اور پیٹ سے بالاتر ہیں ۔ زندگی کی اہم اور قیمتی قدریں وہی ہیں جن سے ہمارے دل و دماغ کو تشفی حاصل ہوتی ہو اور ہماری روح تسکین پاتی ہو، غذا کی ضرورت ہماری ان روحانی قدروں کا وسیلہ اور ذریعہ ہے مقصد نہیں ۔

جھوٹی ہے ہر ایک مسرت روح اگر تسکین نہ پائے

۱، ۲ ۔ ادب کا مادی تصور از احتشام حسین۔

زندگی کا یہ مادی تصور دراصل ایک تہذیب ناآشنا اور یک رخے ذہن کی پیداوار ہے جو صرف جذبات و احساسات کی موجودگی کو کسی حقیقت کے ادراک کے لئے کافی سمجھتا ہے ۔ حالانکہ ایک باشعور اور مہذب ذہن ہمیشہ حیات و کائنات کی ان رفعتوں کا جویا رہتا ہے جو ہماری نظروں سے پوشیدہ ہیں ۔ زندگی کی سطحی واقفیت سے اسے کوئی دلچسپی نہیں رہتی ۔ اسی لئے وہ انسانی «کل» پر نگاہ رکھتا ہے، انسان کا جزئی حسن اس کی نگاہ میں کوئی حقیقت نہیں رکھتا بلکہ وہ حیات و کائنات کی تمام بکھری ہوئی صداقتوں کو ایک لڑی میں پرونے کی کوشش کرتا ہے۔ حیات کے اجتماعی حسن پر اس کی نگاہ رہتی ہے اور وہ ان کو اکٹھا دیکھنے کا آرزومند رہتا ہے ۔ اس کی نگاہ اس حقیقی مرکز کو پانا چاہتی ہے جسکے گرد کائنات کی ساری اشیاء گھوم رہی ہیں ۔ وہ زندگی کے صرف اوپری خول کو نہیں دیکھتا بلکہ اسرار حیات کی پردہ کشائی اور اس کی حقیقتوں تک رسائی حاصل کرنا چاہتا ہے ۔

زندگی کا یہ ہمہ گیر تصور ہمیں حیات و کائنات کے مجموعی مطالعہ سے حاصل ہوتا ہے ۔ اس کائنات کی سب سے اہم تخلیق انسان ہے ۔ انسان کا حقیقی اور صحیح مطالعہ ہی کائنات اور اس کی حقیقتوں کو سمجھنے میں مد و معاون ہو سکتا ہے ۔ زندگی کا یہ مادی تصور بھی دراصل انسان کی صرف ایک جبلت (Jnstinct) غذا کی جستجو کو سب کچھ سمجھ لینے کا نتیجہ ہے ۔ حالانکہ انسانی نفسیات پر جب ہم ایک نگاہ ڈالتے ہیں تو ہمیں مختلف انسانی جبلتیں صاف دکھائی دیتی ہیں ۔ جنسی خواہش اور بھوک کی جبلت کے علاوہ انسان کی ایک دوسری اہم جبلت اس کی جمال پسندی کی جبلت (Aesthetic Instinct) بھی ہے ۔ ادب، آرٹ، شاعری اور دوسرے فنون لطیفہ انسان کی اسی جبلت جمال پسندی کی مرہون منت ہیں ۔ یہ کہنا کسی طرح صحیح نہیں ہے کہ ادب و فن کی تخلیق میں صرف معاشی اور جنسی جبلتوں ہی کی کارفرمائی رہتی ہے ۔ سچ تو یہ ہے کہ یہ حقیقتیں ثانوی حیثیت رکھتی ہیں ورنہ ادبیات عالم میں کسی اعلیٰ ادب و فن کی تخلیق کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہوسکتا تھا ۔ اس حقیقت کو نظر انداز نہیں کرنا چاہئے کہ انسانی وجود جہاں گوشت و پوست سے مرکب ہے وہاں اس کا اپنا ایک روحانی وجود بھی ہے۔ انسان کا اندرون اس کے بیرون سے زیادہ حقیقی، وسیع، روشن اور تابناک ہے۔ انسانی جبلتوں کی کارفرمائی میں اس کا اندرون زیادہ اثر انداز ہوتا ہے ۔ انسان کی جمال پسندی

کی جبلت حقیقتاً اس کے اندرونی اور روحانی وجود کی آئینہ دار ہے جو انسانی اعمال و افعال کا سب سے بڑا اور موثر ترین محرک ہے۔ اعلی ادب و شاعری کی تخلیق میں تمام تر انسان کی اسی جبلت کی کارفرمائی رہتی ہے ۔ بھوک اور جنس کی جبلت انسان کے روحانی وجود جمال پسندی کی جبلت کی تابع رہتی ہیں جب کبھی بھی انسان کا روحانی وجود اس کے جنسی یا معاشی وجود کے تابع ہوجاتا ہے تو اس سے اعلی ادب اور اعلی فن کی تخلیق نہیں ہوتی۔ رشید احمد صدیقی نے اپنے مخصوص انداز میں اس حقیقت کی بڑی اچھی نشاندھی کی ہے، وہ فرماتے ہیں:

> «بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوگی لیکن اس کے غلط ہونے کا امکان ذرا کم ہی ہے کہ جس شاعر کا جیسا تصور عورت کا ہوگا، کم و بیش ویسا ہی تصور اس کا خدا اور انسان کا ہوگا۔ میں نے آج تک کسی بڑی شاعری یا بڑے شاعر کے یہاں یہ نہ دیکھا کہ اس کا عورت کا تصور معمولی یا ادنی درجہ کا ہو ۔ انسان کی عظمت کا قائل خدا کی عظمت کا قائل ہوے بغیر نہیں رہ سکتا»۔

رشید صاحب نے انسان اور فن کی عظمت کے ساتھ خدا کی عظمت کی بھی بات کی ہے ۔ یہ دراصل انسان کی اسی حقیقی اور موثر ترین جبلت کا اظہار ہے، جو انسان کی فطرت میں پوشیدہ ہے، یعنی ایک معبود کی تلاش جسے ہم «ذوق عبودیت» سے تعبیر کرسکتے ہیں۔ انسان کی یہ بنیادی اور قوی تر جبلت ہی ہمارے ادب و فن کا بھی سرچشمہ ہے ۔ ہر عظیم ادب کا سوتا کسی نہ کسی عظیم تصور ہی سے پھوٹتا ہے اور حیات و کائنات کا سب سے عظیم تصور خدا کا تصور ہے اس لئے تصور خدا کے بغیر اعلی شعر و ادب کی تخلیق ممکن نہیں۔ یوں بھی کائنات کے تخلیقی عمل پر اگر ایک نگاہ ڈالی جائے تو یہ حقیقت درخشاں نظر آئے گی کہ فطرت کے اعلی حسن اور اس کی تخلیق میں خدا کی قوت تخلیق کار فرما ہے ۔ اس طرح آرٹ کی اعلی تخلیق میں، وہ خواہ شاعری ہو یا مصوری، رقص ہو یا موسیقی، انسان اور خدا دونوں ہی شریک نظر آتے ہیں، اقبال نے سچ کہا ہے: ع سفال آفریدی ایاغ آفریدم

فطرت کا وجود خواہ وہ سنگ و آہن کی شکل میں ہو یا مادۂ سیال اور دھاتوں کے روپ میں، یہ سب براہ راست خدا کی قوت تخلیق کے مرہون منت ہیں اور ان سے صناعت و فن

کی تخلیق میں انسانی شعور و عمل کا دخل ہے۔ فطرت کے اعلی شاہکار سے انسانی فن کے شاہکار وجود میں آتے ہیں۔ خاک و آب اور سنگ و آہن خدا کی تخلیق ہیں ۔ اسپین کے خدا پرست فنکاروں نے ان سے مسجد قرطبہ اور قصر الحمرا کو وجود بخشا اور اس «حرم قرطبہ» کے جلال و جمال میں حکیم مشرق اقبال کو کئی « مرد خدا » کے جلال و جمال کی تصویر نظر آئی، جس سے متاثر ہوکر اقبال نے زندۂ جاوید نظم کی تخلیق کی ۔ کائنات میں حسن کے یہ لازوال جلوے خدا کے پیدا کردہ ہیں۔ شاعر کی نگاہیں اسے جب دیکھتی ہیں، تو اس سے اس کا جذبہ احساس ابھر آتا ہے اور پھر حسین شاعری کے وجود سے ہمارے ادب و فن میں ایک نیا اضافہ ہوتا ہے۔ ورڈس ورتھ کے لئے لوسی کی معصومیت ، گل داؤدی کا رقص، جنگل میں بیری توڑنے کا تجربہ، فصل کاٹنے والی کا گانا، ویسٹ منسٹر برج کے اوپر سے لندن کا پر فضا منظر اور صبح کا پرسکون و خموش حسن، یہ سب حسن فطرت کے جلوۂ صد رنگ تھے، جنہیں شاعر نے دیکھا اور متاثر ہوا اور پھر اس کی جمال پسندی کی جبلت نے اس سے حسین اشعار کی تخلیق کرائی ۔

اختر اورینوی نے یہ کہہ کر بڑی صداقت کا اظہار کیا ہے کہ «آرٹ کی تخلیق کے لئے ایمان شرط ہے، خواہ یہ ایمان ذرے پر، ستارے پر، پھول پر، یا حسین آنکھوں پر، شراب طہور پر یا آب انگور پر، خودی پر یا خدا پر» گویا ایمان و یقین آرٹ کی تخلیق کے لئے لازمی شرط ہے۔ سوال پھر وہی ادنی اور اعلی آرٹ کا آجاتا ہے، زندگی کے اعلی تصور پر یقین سے اعلی ادب کا وجود ہوگا اور زندگی کے ادنی تصور سے ادنی ادب کی تخلیق ہوگی ۔ ذرہ اور ستارے، حسین آنکھوں اور آب انگور پر یقین سے اس اعلی شاہکار کی تخلیق ممکن نہیں جو خودی اور خدا پر یقین سے وجود میں آتی ہے۔

حیات و کائنات اور ادب و فن کے اس طویل تجزیہ کا مقصود یہ ہے کہ ہم ادب میں ان اخلاقی اقدار کے تصور کا کھوج لگائیں جو ادب کو اس کے مادی تصور سے بلند و بالا کرکے اعلی ادب و فن کی تخلیق میں معاون ہو۔ آج کی دنیا میں ادب کا مقصد جہاں تنقید حیات ہے وہیں فرد اور سماج کی تعمیر و تطہیر بھی ہے اور ادب کے روئے تاباں پر صحت مند اور صالح حیات کی سرخی ہی اسے زندہ، پایندہ اور تابندہ بناتی ہے۔ اس لئے ادبی اقدار اور اخلاقی اقدار میں ہم آہنگی ضروری ہے۔ آرٹ کا سرچشمہ انسانی

کی جمالیاتی جبلت ہے اور اخلاق کا منبع بھی انسان کی وہ اندرونی صالح فطرت ہے جو خیر و شر، معروف و منکر کے درمیان خط امتیاز کھینچتی ہے اور اس کی اصل مذہب ہے۔ اس طرح آرٹ اور مذہب دونوں کا بنیادی حقیقی تعلق انسانی ضمیر و وجدان سے ہے اور دونوں انسان کی اس لازوال جمال‌پسندانہ جبلت سے فیضیاب ہوتے ہیں جن سے انسان کا اندروں روشن و تابناک ہے۔ مذہب کی وہ عظیم صداقتیں جو ابتداے آفرینش سے آج تک ابدی اور دائمی ہیں، مثلاً صداقت، عدالت، امانت، دیانت، خدمت، شرم و حیا اور عفت وغیرہ یہی وہ اخلاقی اقدار بھی ہیں جن کا تعلق انسانی ضمیر و وجدان سے ہے۔ اس طرح اگر بنظر غایر دیکھا جائے تو حسن و جمال ہی مذہب و اخلاق اور ادب و فن کی بنیادی قدر ہے۔ ادبی اقدار اور اخلاقی اقدار دونوں کا سرچشمہ ایک ہی ہے۔ ان دونوں کی ہم آہنگی ہی سے اعلیٰ شعر و ادب کی تخلیق ممکن ہے۔ انسان اور انسانی معاشرہ کی تہذیب و تطہیر کا جذبہ ہی کسی عظیم فنکار کو اعلیٰ قسم کی تخلیق پر آمادہ کرتا ہے۔ انسانی اعمال پر اسکے اندرونی اخلاق کا بڑا گہرا اثر پڑتا ہے، انسان جس طرح خارجی دنیا کی تسخیر اور اس پر تصرف سائنس کی قوت اور ٹکنالوجی سے حاصل کرتا ہے، اسی طرح انسان کے اندرون پر اس کا اخلاقی نقطۂ نظر اثر انداز ہوتا ہے۔ اپنی تطہیر روح اور تہذیب نفس کا کام وہ اخلاق ہی کے ذریعہ لیتا ہے، اس طرح اخلاقی اقدار زندگی کی تعمیر و تطہیر اور اس کو حسین و پرمسرت بنانے میں بنیادی عوامل کی حیثیت رکھتے ہیں۔ ادب میں ان اخلاقی اقدار کی اہمیت کو نظر انداز نہیں کیا جاسکتا۔ انہیں کی بدولت زندگی کی شب تاریک کو روشنی نصیب ہوتی ہے، عقل کا چراغ رہ‌گذر آس پاس کی کچھ زمین کو تو روشن کرسکتا ہے، لیکن انسان کے درون میں جو ہنگامے برپا ہیں اسے تو مذہب و اخلاق ہی کی روشنی سے دیکھا اور سمجھا جاسکتا ہے۔ نیکی اور خیر کے اخلاقی اقدار انسان سے باہر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے بلکہ اس کی تمام‌تر تابانی خود اس کی قوت عمل میں مضمر ہوتی ہے۔ نیکی اور خیر کے یہ اخلاقی اقدار ہی انسانی عزایم کی ت میں پوشیدہ ہوتے ہیں جو افراد اور جماعتوں کو تخلیق مقاصد پر اکساتے رہتے ہیں او یہی اعلیٰ مقاصد ایک اچھے ادیب و شاعر کو اعلیٰ ادب و فن کی تخلیق پر آمادہ کرتے ہیں جب کوئی فن‌کار ان ادبی اقدار اور اخلاقی اقدار کو ہم آہنگی سے اپنے اندر سمو لیتا ہ تو اسکی مثال اس «ماہ نو» کی ہوجاتی ہے جس‌کے اندر «ماہ تمام» بننے کی پور

صلاحتیں پوشیدہ رہتی ہیں اس طرح اس فنکار کی مخفی قوتوں اور اس سے اعلیٰ تخلیق کے امکانوں کی کوئی انتہا نہیں رہتی -

ادب میں اخلاقی اقدار کی اہمیت یوں بھی اور زیادہ ہوجاتی ہے جب اس مسئلہ کو ادبی سے زیادہ ہم عمرانی اور روحانی نقطۂ نظر سے دیکھتے ہیں - انسان اپنی روحانی ارتقا کے لئے جو بھی کوشش کرتا ہے اس میں اخلاقی توانائی کا ہونا ضروری ہے - یہی اس کی تخلیقی قوتوں اور عملی طاقتوں کی محرک ہوتی ہے - خوشی و مسرت اور سکون و طمانیت کے حسین لمحے انسان کو ہمیشہ اسی وقت میسر آتے ہیں جب اسکے چمن حیات پر اخلاقی عمل کی عطربیز ہوائیں اور خوشگوار جھونکے چلتے ہیں۔ جس طرح موسم بہار میں باغوں میں پھول آتے ہیں اور مشام جاں کو معطر کرتے ہیں اسی طرح اخلاقی عمل انسانی زندگی کا کھلنا ہے جس سے سارا گلزار حیات لالہ‌زار بن جاتا ہے اور زندگی اپنی خوبیوں اور صلاحیتوں کا اعلیٰ ترین اظہار کرتی ہے، زندگی کے سوتے خشک نہیں ہوتے ان میں تازگی و شادابی سدا بہار رہتی ہے -

ادب میں جب اخلاقی اقدار کا ذکر آتا ہے تو ذہن خود بخود انسان کے جنسی جذبہ کی طرف منعطف ہوجاتا ہے - میرے خیال میں ادب اور اخلاق دونوں کا مقصود و منتہیٰ یہ ہے کہ ایک ایسے نظام زندگی کا احیا کیا جائے جس میں گندگی، فحاشی، بے حیائی اور جنسی بے راہ روی نہ ہو - عفت و عصمت کا تصور عام ہو، شرم و حیا عورت کے رخ تاباں کا غازہ ہو، سماج میں شرافت، نیکی اور پاکدامنی ہو، صحت مند جائز جنسی تعلقات آسان اور جنسی مزاج مشکل ہو - ادب و اخلاق کا سب سے اہم فریضہ یہ ہے کہ وہ ایسے سماج اور معاشرہ کے قیام کے لئے کوشاں ہو جس میں صحت مند جنسی تصور ہو اور مرد و عورت کی جنسی زندگی میں ایسا توازن برقرار رہے جس کی تلاش میں انسان آج تک سرگرداں ہے -

ادب میں فحاشی، لذتیت اور جنسی ہیجان کے محرک ہمارے وہ ادباء و شعراء ہیں جو فرائڈ کے پیرو اور متبع ہیں۔ مارکس کی طرح فرائڈ کا ذہن بھی یک رخے پن اور الجھاؤ کا شکار ہے۔ جنس کی اس نفسیاتی الجھن کی جس نے فرائڈ کے ذہن کو پراگندہ کر رکھا تھا، ایک عالم نفسیات نے بڑی خوبی سے وضاحت کی ہے، وہ کہتے ہیں :

« جنس کو آفاقیت عطا کرنے کے باوجود فرائڈ کے حصے میں جو

کچھ آیا ہے وہ سر تا سر مجاز ہے ۔ حقیقت تک اس کی رسائی نہیں ہوسکی ہے ۔ وہ سمجھ نہیں سکا کہ ارتفاع جبلت (Sublimation) کی ایک اور بھی شکل ہے یعنی جبلت کا مجاز سے حقیقت کی طرف منتقل ہونا۔ تہذیب کی ترقی کے ساتھ انسانی جبلتیں اپنے اظہار کے لئے نئی وسعتیں اور راہیں تلاش کرتی رہتی ہیں، ایسی راہیں جو زیادہ مہذب، زیادہ وقیع اور زیادہ صحت مند ہوں، پھر انسانی دلچسپیاں صرف مادی اشیا تک محدود نہیں رہتیں بلکہ اسکے اشتیاق و طلب کا محور و مرکز ایک ایسی غیرمرئی ہستی بن جاتی ہے جو اس کارخانۂ عالم میں افادۂ فیضان کا سرچشمہ ہے "[1] -

اس طرح ہمارے نفس کا مقصود و منتہی جنس باقی نہیں رہتا اور نہ کوئی مادی شے رہتی ہے بلکہ ایک نفس مطلق جسے ہم معبود یا خدا کہتے ہیں ہمارا مقصود و منتہی بن سکتا ہے، جو حیات و کائنات کی تمام اصل حقیقتوں کا سرچشمہ ہے - میرے نزدیک جنس کا صحت‌مند اور صالح تصور وہ ہے جس کی وضاحت قرآن نے کی ہے - قرآن مجید کا کہنا ہے :

"اور اس کی نشانیوں میں سے ہے کہ اس نے تمہارے لئے تمہارے ہی جسم سے بیویاں پیدا کیں تاکہ تم ان کے پاس سکون حاصل کرو اور تمہارے درمیان محبت و رحمت پیدا کردی - یقیناً اس میں ان لوگوں کے لئے بہت سی نشانیاں ہیں جو غور و فکر سے کام لیتے ہیں" -

(سورہ ۳۰ رکوع ۲۱)

قرآن مجید کی اس وضاحت سے عورت اور جنس کا وہ اعلیٰ معیار ہمیں ملتا ہے جو جنسی زندگی کا مطلوب و مقصود ہے ۔ قرآن اِس نفسیاتی حقیقت کی نشاندھی کرتا ہے کہ انسانی روح کسی روح کی جویا رہتی ہے اور انسان کی فطرت میں ایک ایسے سکون کی طلب رکھدی گئی ہے جو ایک نفس کو دوسرے نفس سے ملتا ہے اور جو آپس میں فطری مناسبت اور مودت و رحمت کا جذبہ رکھتے ہیں۔ یہ قانون رفاقت فطرت کا ایک

---

۱ انسانی جبلتوں کا مطالعہ۔۔۔از محمد فاروق خاں

عالمگیر قانون ہے، جس سے کوئی نفس انسانی علیحدہ نہیں ہے۔ عورت و مرد کا رشتہ بڑا نازک اور لطیف رشتہ ہے۔ ان کے وجود کا مقصد محض جنسی تسکین نہیں ہے بلکہ نفسیاتی اور روحانی اعتبار سے بھی دونوں ایک دوسرے کے دمساز و محرم راز ہیں۔ عورت، مرد کی صرف شریک حیات ہی نہیں بلکہ رفیق حیات بھی ہے۔ قدرت نے ایک دوسرے کو انس و محبت کا ذریعہ اور رفاقت کا سہارا بنایا ہے، تاکہ انہیں کسی تنہائی کا احساس ستا نہ سکے اور اُن کی زندگیوں میں خوشی و مسرت اور سکون و طمانیت کے سدا بہار پھول کھلتے رہیں۔

جنس کا یہ صحت مند تصور ہمارے اخلاقی اقدار کی ایک بنیادی قدر ہے۔ جو ادیب اور شاعر اس صحت‌مند جنسی تصور سے ہٹ کر مریضانہ جنسیت کے شکار ہیں اور اپنے ادب کو عریانی و فحاشی کے اظہار کا ذریعہ بناتے ہیں، حقیقتاً وہ سماج میں بیماری پھیلانے اور ادب کے چشمۂ صافی کو گدلا کرنے کے جرم کا ارتکاب کرتے ہیں۔ ایسا ادب اچھا اور اعلیٰ ادب نہیں ہوسکتا، اس کا مٹا دینا ہی ہمارا فرض ہے۔ حقیقت نگاری کے سلسلہ میں عریانی کا اظہار کوئی صحت مند جذبہ نہیں، بلکہ یہ مریضانہ ذہن کی عکاسی ہے، جس کا مقصد تعیش، لذت پرستی اور ہیجان کے سوا کچھ اور نہیں۔ حقیقت نگاری کے نام سے ادب میں جو گھناؤنا پن اور گندگی آئی ہے اس کے سد باب کے لئے ضروری ہے کہ ہم اپنے ادب کے لئے اُن اخلاقی اقدار کو نشان راہ بنائیں جن کی رہنمائی میں ادبی حقیقت نگاری فحش نگاری سے محفوظ رہے۔ قرآن مجید نے جس طرح جنس اور عورت کا صحت‌مند تصور پیش کیا ہے اسی طرح ادبی حقیقت نگاری کے سلسلہ میں بھی قرآن کا اپنا ادبی اسلوب ہے۔ ادبیات عالم میں حقیقت نگاری کا یہی ادبی اسلوب آج بھی معیار بن‌سکتا ہے۔ قرآن نے زندگی کی عریاں سے عریاں حقیقتوں کو ایسے اسلوب سے بیان کیا ہے کہ بات بھی پوری طرح سامنے آگئی ہے اور کہیں پر لذتیت اور فحش نگاری کی پرچھائیں نہ پڑسکی ہے۔ حضرت یوسف اور امرأۃ عزیز کا واقعہ اس سلسلہ میں واضح مثال ہے، کتنے خوبصورت انداز میں اس نازک جنسی واقعہ کی عکاسی کی گئی ہے، جس میں لذتیت اور عریانی کا شائبہ نہیں بلکہ اس سے عبرت و نصیحت کی روح بیدار ہوجاتی ہے۔ قرآن کا یہ ادبی اسلوب اور سچی حقیقت نگاری ملاحظہ ہو۔

"مصر میں جس شخص نے اسے خریدا اس نے اپنی بیوی سے کہا اس کو اچھی

طرح رکھنا، بعید نہیں کہ ہمارے لئے مفید ثابت ہو، یا ہم اسے بیٹا بنالیں۔ اس طرح ہم نے یوسف کے لئے اس سرزمین میں قدم جمانے کی صورت نکالی اور اُسے معاملہ فہمی کی تعلیم دینے کا انتظام کیا۔ اللہ اپنا کام کرکے رہتا ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔ اور جب وہ اپنی پوری جوانی کو پہنچا تو ہم نے اُسے قوت فیصلہ اور علم عطا کیا، اس طرح ہم نیک لوگوں کو جزا دیتے ہیں۔ جس عورت کے گھر میں وہ تھا وہ اس پر ڈورے ڈالنے لگی اور ایک روز دروازہ بند کرکے بولی: «آجا» ۔ یوسف نے کہا: خدا کی پناہ، میرے رب نے تو مجھے اچھی منزلت بخشی (اور میں یہ کام کروں!)، ایسے ظالم کبھی فلاح نہیں پایا کرتے۔ وہ اس کی طرف بڑھی اور یوسف بھی اس کی طرف بڑھتا اگر اپنے رب کی برہان نہ دیکھ لیتا، ایسا ہوا، تاکہ ہم اس سے بدی اور بےحیائی کو دور کردیں، درحقیقت وہ ہمارے چنے ہوئے بندوں میں سے تھا۔ آخرکار یوسف اور وہ آگے پیچھے دروازے کی طرف بھاگے اور اس نے پیچھے سے یوسف کی قمیص (کھینچ کر) پھاڑدی۔ دروازے پر دونوں نے اس کے شوہر کو موجود پایا، اسے دیکھتے ہی عورت کہنے لگی: «کیا سزا ہے اس شخص کی جو تیری گھروالی پر نیت خراب کرے؟ اس کے سوا اور کیا سزا ہوسکتی ہے کہ وہ قید کیا جائے یا اُسے سخت عذاب دیا جائے» ۔ یوسف نے کہا: «یہی مجھے پھانسنے کی کوشش کررہی تھی» : اس عورت کے اپنے کنبہ والوں میں سے ایک شخص نے (قرینے کی) شہادت پیش کی کہ اگر یوسف کی قمیص آگے سے پھٹی ہو تو عورت سچی ہے اور یہ جھوٹا اور اگر اس کی قمیص پیچھے سے پھٹی ہو تو عورت جھوٹی ہے اور یہ سچا۔ جب شوہر نے دیکھا کہ یوسف کی قمیص پیچھے سے پھٹی ہے تو اس نے کہا، یہ تم عورتوں کی چالاکیاں ہیں، واقعی بڑے غضب کی ہوتی ہیں تمہاری چالیں، یوسف! اس معاملے سے درگذر کر اور اے عورت! تو اپنے قصور کی معافی مانگ تو ہی اصل میں خطاکار تھی۔

شہر کی عورتیں آپس میں چرچے کرنے لگیں کہ عزیز کی بیوی اپنے نوجوان غلام کے پیچھے پڑی ہوئی ہے، محبت نے اس کو بےقابو کررکھا ہے، ہمارے نزدیک تو وہ صریح غلطی کررہی ہے۔ اس نے جو یہ مکارانہ باتیں سنیں تو ان کو بلاوا بھیج دیا اور ان کے لئے تکیہ‌دار مجلس آراستہ کی اور ضیافت میں ہر ایک کے آگے ایک ایک چھری رکھدی (پھر عین اس وقت جب کہ وہ پھل کاٹ کاٹ کر کھا رہی تھی) اس نے یوسف

و اشارہ کیا کہ ان کے سامنے نکل آئیں ۔ جب ان عورتوں کی نگاہ اس پر پڑی تو وہ دنگ
ہ گئیں اور اپنے ہاتھ کاٹ بیٹھیں اور بے ساختہ پکار اٹھیں، حاشاللہ ' یہ شخص انسان نہیں ہے ،
، تو کوئی بزرگ فرشتہ ہے ۔ عزیز کی بیوی نے کہا: "دیکھ لیا ! یہ ہے وہ شخص
سکے معاملہ میں تم مجھ پر باتیں بناتی تھیں ۔ بےشک میں نے اسے رجھانے کی کوشش کی
ی، مگر یہ بچ نکلا ۔ اگر یہ میرا کہنا نہ مانےگا تو قید کیا جائےگا اور بہت ذلیل و خوار
وگا» یوسف نے کہا: اے میرے رب ! قید مجھے منظور ہے ، بہ نسبت اسکے کہ میں وہ
ام کروں جو یہ لوگ مجھ سے چاہتے ہیں اور اگر تونے ان کی چالوں کو مجھ سے نہ
وکا تو میں ان کے دام میں پھنس جاؤنگا اور جاہلوں میں شامل ہوں‌گا ۔ اس کے رب نے
س کی دعا قبول کی اور ان عورتوں کی چالیں اس سے دفع کردیں ۔ بےشک وہی ہے جو
سب کی سنتا اور سب کچھ جانتا ہے ۔ » (سورہ یوسف رکوع ۴۰۳ از تفہیم القرآن)

اسی طرح اور بھی جتنے واقعے اور تاریخی حقائق قرآن نے بیان کئے ہیں سب
کی روح عبرت و نصیحت ہے اور جن کا مقصد انسانیت کی تعمیر اور معاشرہ کی تطہیر ہے ۔
رآن کے اس ادبی اسلوب اور صحت‌مند حقیقت نگاری کے سامنے وہ واضح اور متعین
خلاق قدریں ہیں جن کو ابھارنا اور پیدا کرنا ہی ہمارے ادب کا مقصد ہونا چاہئے ۔

ادب میں جنسی جذبہ کے اظہار کی اہمیت سے ہمیں انکار نہیں، لیکن جو چیز
ابل اعتراض اور لائق توجہ ہے وہ ادیب کا طریقۂ اظہار ہے ۔ جنس ہر دور اور ہر زمانہ
میں ادب کا موضوع رہا ہے ۔ جنس کا ذکر ادب میں آیا ہے اور آتا رہے گا ۔ یہ ذکر
کبھی کبھی تو اپنے عہد کے میلان ، رجحان اور اخلاقی و سماجی نقطۂ نظر کا مظہر رہا ہے ،
یکن زیادہ تر ہمارے ادبا و شعراء کی انفرادی جنسی گھٹن ، ناآسودگی ، کجروی اور ذہنی
یماری کا نتیجہ ہوتا ہے ۔ ہر دور اور ہر عہد کی شاعری کے بڑے حصہ پر اس عہد کے
سماجی حالات اور اخلاقی نقطۂ نظر کی چھاپ رہتی ہے ۔ عربی شاعری کا ابتدائی دور جسے ہم
جاہلی شاعری سے تعبیر کرتے ہیں ، اس میں شجاعت ، سخاوت ، حسب و نسب کا غرور ،
فخر و مباہات کا بیجا اظہار زیادہ ملتا ہے ۔ اس کے علاوہ یہ شاعری فطرت کی سادہ منظر کشی ،
ریت کے ٹیلوں ، کھجوروں کے خوشنما جھنڈ اور اونچی نیچی پہاڑیوں کے بیان ، اونٹوں اور
گھوڑوں کے تذکرے سے بھری پڑی ہے ، ساتھ ہی محبوب کا والہانہ اور دل آویز ذکر

بھی نظر آئے گا اور یہی دورِ جاہلیت میں عربوں کا مجموعی اقلاقی نقطۂ نظر اور سماجی رجحان تھا، جس کا عکس ہمیں عربی شاعری کے بڑے حصہ میں نظر آتا ہے۔ عربی شاعری میں اس عام روش سے ہٹ کر فحش نگاری کے بھی کچھ نمونے ملتے ہیں خصوصاً امراء القیس کی شاعری فنی بلندی کے ساتھ فحاشی اور جنسی تلذذ میں بھی اپنی مثال آپ ہے۔ اس کی وجہ امرء القیس کا انفرادی جنسی ذہن، نا آسودگی اور اس کی ذہنی کجروی ہے۔ اسلام کے بعد عربی شاعری میں جب اخلاقی اقدار کا اضافہ ہوا تو اس سے شاعری کا سانچا اور اس کا اسلوب یکسر بدل گیا۔ حضرت رسول کے اس فرمان نے کہ امرء القیس جہاں فن کا امام ہے وہاں جہنمیوں کا بھی سردار ہے، اس کی حیثیت اور شاعری کی وقعت دونوں ہی پر خاک ڈالدی۔ جاہلی شعراء میں بھی آپ نے اُنہیں شعراء کی تحسین و تعریف فرمائی جن کے یہاں عام انسانی اخلاقی قدریں، حکمت کی باتیں اور توحید کا تصور پایا جاتا تھا۔ اس طرح اسلام کی صبح سعادت کے بعد عربی شاعری، فکر کی روشنی، یقین کی گرمی اور زندگی و حرارت سے مالامال ہوگئی، جو اسلام کے اخلاقی اقدار و تصورات کی دین تھا۔ فارسی شاعری کا ابتدائی دور بھی وہاں کے مذھب و اخلاق اور تہذیبی و سماجی پس منظر کا آئینہ دار ہے۔ اسلام کے بعد تصوف و اخلاق کے اثر نے مجاز سے حقیقت کی طرف فارسی شاعری کے رخ کو موڑا، حافظ نے بادہ و ساغر کے پردہ میں مشاہدۂ حق کی بات کی اور سعدی نے تو محض احلاقی اقدار کو اپنی شاعری کا موضوع بنایا۔

اس تجزیہ کا مقصود اس حقیقت کا اظہار کرنا ہے کہ جنس کا موضوع ہر عہد کی شاعری مین رہا ہے لیکن اس کے پیچھے حقیقتاً اس عہد کا اخلاقی اور سماجی فلسفہ کام کرتا رہا ہے۔ ضرورت ہے کہ ہر عہد میں جنسی جذبہ کی تہذیب و ترتیب اور اخلاق سے اس کا ربط و تعلق پیدا کیا جائے اور سماج کو اخلاقی اقدار کے ماتحت متوازن بنایا جائے تاکہ ادب و شاعری میں اس کے اظہار کے ذرائع اور طریقے بھی متوازن ہوں۔ اس طرح بنظر عمیق اگر دیکھا جائے تو اخلاقی اقدار کا ہمارے سماج سے گہرا ربط اور تعلق ہے۔ ادب و شاعری کے معیار کا تمام تر انحصار سماج کے اخلاقی نقطۂ نظر اور اس کے اندر اخلاقی اقدار کے اثر و نفوذ پر ہے۔

اس طویل تجزیہ سے یہ حقیقت بخوبی واضح ہوجاتی ہے کہ ادب میں اخلاق

اقدار کو بنیادی اہمیت حاصل ہے جو فرد کی سیرت کی تشکیل اور بحیثیت مجموعی پورے سماج کی صحت‌مند تعمیر کے لیے ضروری ہے - سماج میں اخلاقی قدریں ریڑھ کی ہڈی کا حکم رکھتی ہیں - ایک صالح اور صحت‌مند سماج کے لئے اخلاقی قدروں کی جو اہمیت ہے اس سے آج کے بےخدا اور بےاخلاق حکومت و سماج میں رہتے ہوئے ہم میں سے کون انکار کرسکتا ہے ؟ آج کا الحاد اور اخلاقی نراج موجودہ انسانی تاریخ میں ایک انتہائی ناپسندیدہ اور مضر حادثہ ہے جس کے ناخوشگوار اثرات سے نئی نسلوں کے ذہن زہرآلود ہورہے ہیں اور ان میں ذہنی و فکری اور اخلاقی نراج برپا ہے - اس لئے ادب میں بھی اخلاقی اقدار کا واضح طور پر یقین ہونا چاہئے -

ادب میں اخلاقی اقدار کا جب ذکر آتا ہے تو یہ مسئلہ ادبی سے زیادہ سماجی اور معاشرتی بن جاتا ہے اور پھر اس سلسلہ میں مختلف قسم کے سوالات سامنے آتے ہیں - اخلاق کیا ہے ؟ اس کا مقصود کیا ہونا چاہئے ؟ اس کا ماخذ اور منبع کیا ہے ؟ اس کے پیچھے کوئی قوت نافذہ ہے یا نہیں ؟ انسان کو اخلاقی عمل پر ابھارنے کے لئے کیا کوئی قوت محرکہ بھی ہے ؟ یہ تمام سوالات اخلاق کے سلسلہ میں بنیادی سوال ہیں - ان کی وضاحت ہی سے شعر و ادب کی دنیا میں بھی واضح طور پر اخلاقی اقدار کا تعین ہوسکتا ہے - اس سلسلہ میں طوالت کے خوف سے صرف چند اشاروں پر اکتفا کروں گا -

اخلاق حقیقتاً ہم انسانوں کے حقوق و فرائض کے وہ تعلقات ہیں جن کو ادا کرنا ہر انسان کے لئے لازمی اور ضروری ہے - کائنات کا ہر حسن انسان کے دل و نگاہ کو اپنی طرف کھینچتا ہے - اس طرح ہمارا اس جہان رنگ و بو کی ہر شے سے کچھ نہ کچھ تعلق ہوجاتا ہے - اسی تعلق کے فرض کو بحسن و خوبی انجام دینا اخلاق ہے - انسان کے اندر اخلاقی حس ایک فطری حس ہے جسے ہم انسان کے اندر کی آواز کہہ سکتے ہیں ، اسی اندر کی آواز کو فطرت ، ضمیر ، وجدان ، حاسہ ، اخلاق مختلف ناموں سے تعبیر کیا جاتا ہے - ان فلسفیانہ تعبیرات سے ہٹ کر یہ حقیقت اپنی جگہ مسلم ہے کہ انسانی اخلاقیات دراصل وہ عالمگیر حقیقت ہیں جو ہمیشہ سے جانی اور پہچانی ہیں - نیکی اور بدی کا شعور انسان کی فطرت میں ودیعت ہے - یہ ایک قسم کا اخلاقی وجدان ہے جو ہر انسان کے اندر فطرتاً موجود ہے ، جس کے ذریعہ ہم اخلاقی اقدار کا احساس کرتے ہیں - جس طرح انسان کی فطرت میں دوسرے وجدانیات ہیں ، جن سے ہم حسن و

قبیح اور خوبصورتی و بدصورتی کا احساس کرتے ہیں، اسی طرح ہمارے اندر اخلاقی حاسہ بھی ہے جس کے ذریعہ ہم اخلاق کی اچھائی اور برائی کا ادراک کرتے ہیں۔ یہ حس انفرادی طور پر اشخاص میں کم و بیش ہوسکتا ہے، لیکن مجموعی طور پر انسانیت کے شعور نے انسانی اخلاق کے بعض اوصاف پر فضائل اور خوبی کا اور بعض اوصاف پر رذائل اور برائی کا یکساں حکم لگایا ہے۔ صدق، زبان کی سچائی، دل کی سچائی، عمل کی سچائی، سخاوت، عفت و پاکبازی، دیانت و امانت، شرم و حیا، رحم، عدل و انصاف، احسان، عفو و درگذر، حلم و بردباری، لطف و مہربانی، تواضع و خاکساری، خوش کلامی، ایثار، اعتدال، خودداری، عزت نفس، شجاعت، استقامت، حق گوئی، استغنا وغیرہ یہ ایسے فضائل انسانی ہیں، جن کو ہر دور اور ہر زمانے میں قدر کی نگاہ سے دیکھا گیا ہے اور ان کے برخلاف کذب، وعدہ خلافی، خیانت، بددیانتی، غداری اور دغابازی، بہتان، چغل خوری، غیبت، بدگوئی، دو رخاپن، بدگمانی، مداحی، خوشامد، بخل، حرص و طمع، بے ایمانی، چوری، ناپ تول میں کمی و بیشی، رشوت، شراب نوشی، غیض و غضب، بغض و کینہ، ظلم، فخر و غرور، ریا، خودبینی، حسد، فحش گوئی، وغیرہ یہ ایسے رذایل اخلاق ہیں، جن کو سماج میں کبھی اچھا نہیں سمجھا گیا، جن کی برائی کو ہر عقلمند جانتا اور مانتا ہے، جن کی بدولت انسانی افراد اور جماعت دونوں ہی کو روحانی اور مادی نقصانات پہنچتے ہیں۔ یہی وہ مستقل اخلاقی قدریں (Values) ہیں، جو تمام بدلتے ہوئے حالات اور ہر دور اور ہر زمانے میں یکساں اپنی جگہ ثابت و قائم رہ سکتی ہیں، جن میں کوئی تبدل و تغیر ممکن نہیں۔ ان اخلاقی اقدار کو عمل کی دنیا میں بروئے کار لانے کے لئے اس بات کی ضرورت ہے کہ حیات و کائنات کو باخدا تصور کیا جائے اور اس کا مقصود رضائے الٰہی قرار دیا جائے اس لئے کہ خدا کی رضا ہی انسان کو ان اخلاقی اعمال پر ابھار سکتا ہے اور اس سے اخلاق کو ایک ایسا بلند ترین معیار مل جاتا ہے، جس کی بدولت اخلاقی ارتقا کے امکانات کی کوئی حد نہیں رہتی۔

زندگی میں ان اخلاقی اقدار کی اتنی اہمیت ہے کہ ہماری زندگی کا کوئی شعبہ بھی اس کے ہمہ گیر اثر سے بچ نہیں سکتا۔ ضرورت ہے کہ ہر جگہ اور ہر شعبۂ زندگی میں، خواہ انفرادی کردار، گھریلو معاشرت، شہری زندگی، ملکی سیاست ہو یا معاشی کاروبار، منڈی، بازار اور بین الاقوامی ادارہ ہو، اخلاق کو حکمراں بنایا جائے اور اس کی

کوشش ہونی چاہئیے کہ معاملات زندگی کی باگیں، خواہشات، اغراض اور مصلحتوں کے بجائے اخلاق کے ہاتھوں میں ہوں ۔ زندگی میں اخلاق کی اس اہمیت کے بعد ہی ایک صالح صحت مند سماج کی تعمیر ممکن ہے ۔ ان اخلاقی اقدار کو سماجی زندگی کے رگ و ریشے میں اسی طرح رچ بس جانا چاہئیے ۔

شاخ گل میں جس طرح باد سحرگاہی کا نم

اخلاق کے ان بنیادی اقدار کو ہمارے ادبی اقدار کے ساتھ ہم آہنگ ہونا چاہئیے۔ ادب اور اخلاق دونوں ہی کا مقصود یہ ہے کہ ہماری زندگی میں پاکیزگی اور شادابی آئیے اور ایک ایسے نظام زندگی کو پروان چڑھایا جائے جس میں اخلاق کو بنیادی اہمیت حاصل ہو، مادیت کا تصور کم اور روحانیت کا تصور زیادہ ہو، جس میں گندگی اور فحاشی نہ ہو، نفرت، عداوت اور حسد و خودغرضی کے ذلیل جذبات دبیں اور ختم ہوں، نیکی، شرافت، صداقت، اور عدالت کے پاک جذبات اُبھریں اور پروان چڑھیں۔ آج کی دنیا ایسے ہی نظام حیات کی متمنی ہے۔ اب یہ ہمارے ادباء و شعراء کا فرض ہے کہ اپنی تخلیقات سے ایسا ذہن اور مزاج پیدا کریں جو ایک صالح نظام زندگی کی بنیاد بن سکے ۔ اس طرح اگر ادب اور آرٹ میں اخلاقی اقدار پیش کی جائیں گی تو اس سے آرٹ کی حیثیت مجروح نہ ہوگی بلکہ تجربہ کا اخلاص، فن کی صداقت اور روح کا جذبہ ایسے فن کار کے فنی کارناموں کو تابش دوام بخشےگا ۔ ایسا شعر و ادب جس میں اخلاق کا کوئی تصور نہ ہو وہ بجائے خود کوئی اعلیٰ تخلیق نہیں ہوسکتا اور اس کے پڑھنے سے ہمارے سرمایۂ مسرت و بصیرت میں کوئی اضافہ نہیں ہوسکتا ۔ میتھو آرنلڈ کا یہ قول مبنی برصداقت ہے کہ جو شاعری اخلاقیات سے بغاوت کرتی ہے اور جو اخلاقیات کو پس پشت ڈال دیتی ہے، وہ زندگی کو بھی پس پشت ڈال دیتی ہے ۔

ادب اور اخلاق کا یہ باہمی تعلق ایک بڑا ہی اہم اور نازک مسئلہ ہے، اس کے لئے فن کار میں کمال فن اور کمال اخلاق کی ضرورت ہے اور اسکے لئے ایسا ذہنی توازن، عملی توافق درکار ہے جو دونوں کو کمال فن کے ساتھ ہم آہنگ بنا سکے ۔ اب سوال یہ ہے کہ اخلاقی قدروں کے ادب میں انعکاس کا طریقہ کیا ہو ؟ اس پر ابھی مزید غور و فکر کی ضرورت ہے ۔ میرے خیال میں ادیب و شاعر کے اخلاقی احساسات جتنے عمیق اور ان میں اس کا شعور جتنا واضح ہوگا ان کے تخلیقات میں اس کے اثرات اتنے ہی گہرے اور

نمایاں ہوں گے - نیکی اور خیر کے اخلاقی اقدار انسان سے باہر اپنا کوئی وجود نہیں رکھتے بلکہ خود اس کے عمل میں مضمر ہوتے ہیں، اور عمل پر وہی مجبور ہوتا ہے جس کے دل میں آرزو کی خلش ہو - یہ خلش آرزو ہی ایک اچھے ادیب کو حیات بخش تخلیق پر آمادہ کرتی ہے - وہ ادیب و شاعر جو اپنی اخلاقی تکمیل کی کوشش کرتا ہے، اس سے صرف اس کی شخصیت کی تکمیل نہیں ہوتی بلکہ حقیقتاً وہ زندگی کی اقدار اور ادب کے معیار میں اضافہ کرتا ہے، اس طرح اس کا یہ فرض ہوجاتا ہے کہ وہ اخلاقی اقدار اور ادبی اقدار میں اپنی تخلیقات کے ذریعہ کامل ہم آہنگی اور ربط و تعلق پیدا کرے تاکہ اس کی تخلیقات ادبی دنیا میں صالح، صحت مند اور اعلیٰ ادب کا نمونہ بن سکیں - اسکے لئے گہرے ادبی شعور کے ساتھ دائمی اخلاقی قدروں پر گہری نظر اور اس پر اذغان و یقین کی ضرورت ہے - تاکہ وہ اخلاقی قدریں ادیب و شاعر کے لئے جذبہ بن جائیں - ادب میں فطری طریقہ پر اخلاقی قدروں کے انعکاس کے لئے ادیب و شاعر کی عملی زندگی میں اس کا اظہار ضروری ہے، اچھے فن کار کے لئے کردار کا ہونا لازمی ہے - اچھا ادب ہی اچھا انسان پیدا کرسکتا ہے - قرآن نے ان شعراء کی مذمت کی ہے جن کے قول و عمل میں تضاد ہو لیکن وہ ادیب و شاعر جو خدا پرست، عمل صالح رکھنے والے اور بلند کردار ہیں، وہ سماج، انسانیت اور خود شعر و ادب کے لئے ایک قیمتی سرمایہ ہیں -

ماضی تمام کے تین صیغے

از

سونیا چیر نی کووا

[سونیا چیرنی کووا صاحبہ ماسکو کے انسٹی ٹیوٹ آف انٹر نیشنل ریلیشن کے شعبۂ اردو میں ریسرچ اسکالر کی حیثیت سے کام کررھی ھیں۔ ان کی تحقیق کا خاص میدان اردو زبان کے « افعال » کی پیچیدہ شکلیں ھیں۔ اس زبان کے « افعال » پر اب تک اردو یا انگریزی میں جو کچھ لکھا گیا ھے وہ ناکافی اور تشنہ ھے۔ غیر زبان بولنے والے کو اچھی اردو سیکھنے میں سب سے زیادہ دقت انھیں افعال کی مختلف شکلیں سیکھنے میں پیش آتی ھے۔ اس لئے اس بات کی ضرورت محسوس کی جارھی تھی کہ اردو افعال پر ایک مفصل تحقیقی مقالہ تصنیف کیا جائے۔ میرا خیال ھے کہ سونیا صاحبہ نے ایک بڑے کام کا بیڑا اٹھایا ھے جو مکمل ھوجانے کے بعد اھل زبان کے لئے نہ صرف حیرت بلکہ عبرت کا بھی باعث ھوگا۔ یہ مضمون ترجمہ نہیں بلکہ مصنفہ کی اصل تحریر ھے۔

[ایڈیٹر]

زمانہ فعل کے ان صیغوں کا نام ھے جو یہ دکھاتا ھے کہ کام بولنے کے وقت سے کیا تعلق رکھتا ھے۔ مثال کے طور پر، ماضی یہ ظاھر کرتا ھے کہ کام بولنے کے وقت سے پہلے ھوا ھے۔

ماضی کی تقسیم دو حصوں میں کی جاسکتی ھے۔ ماضی ناتمام اور ماضی تمام۔ اردو اور ھندی میں ماضیٔ تمام کے تین صیغے ھیں۔ ماضی تمام، ماضی قبل ماضی اور حال تمام۔ یہ فعلوں کا وہ گروہ ھے جو یہ ظاھر کرتا ھے کہ کام گزر چکا ھے۔ لسانیات میں کام کا گزر چکا ھونا صورت کہلاتا ھے۔ اس لحاظ سے ماضی تمام کے تین صیغوں میں کوئی فرق نہیں ھے۔ ان میں جو فرق پایا جاتا ھے وہ یہ کہ ھر صیغے کے ذریعہ ظاھر کئے ھوئے کام کا اپنا زمانی تعین ھوتا ھے۔ ماضی تمام کا صیغہ یہ دکھاتا ھے کہ اس سے ظاھر کیا ھوا کام اس وقت میں گزرا ھوتا ھے جس کا حال یا ماضی میں کسی مقرر لمحے سے تعلق کا تعین نہ کیا جائے۔ حال تمام کے صیغے کے ذریعہ گزرا

ہوا کام بولنے کے وقت سے ملایا جاتا ہے۔ ماضی قبل ماضی یہ ظاہر کرتا ہے کہ گزرا ہوا کام ماضی میں کسی مقرر لمحے سے پہلے ہو چکا تھا۔

مگر ماضی تمام کے ان تین صیغوں کا یہ فرق ان تینوں کی سب خصوصیات نہیں بتاتا۔ ماضی تمام اور ماضی قبل ماضی کے ذریعہ ظاہر کئے ہوئے کام بھی بولنے کے وقت سے ملائے جاسکتے ہیں۔ کسی دو صیغوں کے ایک جیسی صورتوں میں استعمال کا فرق آسانی سے محسوس نہیں ہوتا۔ عبارت میں ماضی تمام کے تین صیغوں میں ہر ایک کے مختلف استعمال ہیں اور استعمال کے لحاظ سے ان میں بعض باریک فرق موجود ہوتے ہیں۔ ہر صیغے کے مختلف استعمال مختلف حالتوں اور کیفیتوں کو ظاہر کرتے ہیں۔

اب تک قواعد اردو اور ہندی کی کتابوں میں ماضی تمام کے تین صیغوں کے نحوی استعمال پر کم توجہ دی گئی ہے۔ اس مضمون کا مقصد یہ ہے کہ ماضی تمام کے تین صیغوں کے نحوی استعمال کی خصوصیات کا تعین کیا جائے۔ ماضی تمام کے تین صیغوں کا استعمال اردو اور ہندی گرامر کا ایک اہم مگر پیچیدہ اور غیر متعین مسئلہ ہے۔ ماضی تمام کہ ان تین صیغوں کو سمجھ لینے کے بعد اردو اور ہندی کے کچھ دوسرے فعلوں کی خصوصیت سمجھنا آسان ہوجائے گا۔ مثلاً کرتا رہا، کرتا رہا ہے، کرتا رہا تھا، کرتا گیا۔

ماضی تمام کی تین شکلوں کے بارے میں بحث کرتے وقت فعل مرکب اور مفرد کا بھی سوال آتا ہے جس سے یہ مسئلہ اور مشکل ہوجاتا ہے۔ یہاں ہمارا مطلب یہ نہیں ہے کہ اصل فعل کے ساتھ «لینا» «دینا» «جانا» وغیرہ جوڑنے سے اسکے معنی میں کیا تھوڑا بہت تغیر ہوجاتا ہے۔ یہ مرکب افعال کا موضوع ہے جو ہمارے اس مقالے سے تعلق نہیں رکھتا۔

جب ہم ماضی قبل ماضی اور حال تمام کی بحث میں مفرد اور مرکب فعل کا نام لیتے ہیں تو ہماری مراد یہ ہوتی ہے کہ اصل فعل کے ساتھ (چاہے وہ خود مرکب ہو مثلاً، شامل ہونا، حاصل کرنا) کوئی اور فعل معنی میں تبدیلی پیدا کرنے کے لئے جوڑا جائے۔

ماضی تمام کے تین صیغوں کے استعمال بتاتے وقت جملۂ تمیزی کے لئے الگ جگہ رکھنا ٹھیک معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس قسم کے جملوں میں ماضی قبل ماضی کا فرق اپنی الگ خصوصیت رکھتا ہے۔

۱۔ جب ماضی میں گزرے ہوئے کام کا تعین حال یا ماضی میں کسی مقرر لمحے سے نہ کیا جائے تو ماضی تمام کا استعمال ہوتا ہے۔ اس سے اس کے علاوہ اور کچھ نہیں معلوم ہوتا کہ کام گذشتہ زمانے میں ہوا ہے جبکہ باقی دو (حال تمام اور ماضی قبل ماضی) یہ دکھاتے ہیں کہ گزرے ہوئے کام کا بولنے کے وقت سے کیا تعلق ہے۔ مثلاً ـــ

«انیل!» اس کے دماغ میں یہ انجانا نام بم کے گولے کی طرح پھٹا (عباس ڈیڈ لیٹر ـ ۱۰۶)

.... ایک مرتبہ جہاز پر سے کود کر ڈوبتے کو نکالا، یوں انعام پائے اور فلاں فلاں اخبار میں میری تعریف چھپی ..... (سرشار ـ فسانہ آزاد، جلد دوم ـ ٦٧)

کپتان اس مقام پر بیٹھ گیا۔ ایک شخص نے کہا .... (سرشار ـ فسانۂ آزاد ـ جلد دوم ـ ٦٥)

دوسرے دن سے گوبر نے مالتی کے یہاں کام کرنا شروع کردیا۔ اسے اچھے رہنے کو ایک کوٹھی بھی مل گئی۔ جھنیا بھی آگئی (پریم چند گودان ـ ٥٤٩)

مسکرا کر مصافحہ کیا مگر آزاد کی سرد مہری پر کمال رنج ہوا قریب کی ایک کرسی پر بیٹھیں (سرشار ـ فسانۂ آزاد ـ جلد دوم ـ ۲۹٤)

زمانۂ ماضی میں اگر کئی کام ایک دوسرے کے بعد ہوئے ہوں اور ان کو بیان کیا جارہا ہو تو ایسے جملوں میں ماضی تمام کا فعل آتا ہے۔ یہ صورت عام طور پر بیانیہ قصوں میں پیدا ہوتی ہے جیسے ایک دن حسب معمول احباب کا جلسہ تھا۔ کوئی غزل پڑھ رہا تھا۔ احباب داد دے رہے تھے اتنے میں میں نے ایک شعر پڑھا۔ اس کھڑکی طرف سے واہ واہ کی آواز آئی۔ میں چپ ہوگیا اور احباب بھی اس طرف متوجہ ہوگئے۔ منشی احمد حسین نے پکار کے کہا غائبانہ تعریف ٹھیک نہیں۔ اگر شوق شعر و سخن ہے جلسہ میں تشریف لائیے۔ اس کا کوئی جواب نہ ملا۔ میں غزل پڑھنے لگا۔ بات رفت گزشت ہوئی تھوڑی دیر کے بعد ایک «مہری» آئی اور اس نے پہلے سب کو سلام کیا پھر یہ کہا۔

«مرزا رسوا کون صاحب ہیں؟» احباب نے مجھے بتا دیا۔ مہری نے کہا «بیوی نے ذرا آپ کو بلایا ہے» (مرزا رسوا ـ امراؤ جان ادا ـ ۳)۔

اگر جملے میں مناسب الفاظ موجود ہوں تو ماضی تمام کا صیغہ کچھ عرصے تک کئی بار ہونے والے کاموں کو ظاہر کرنے کے لئے بھی استعمال ہوسکتا ہے مثلاً -

رات کو کراہ کراہ کر کئی بار جاگے (عصمت چغتائی) - (تین اناڑی - ٦٤)

. . . . ہم نے تو برسوں اندھے فقیر کی غلامی کی . . . . (پریم چند - پردۂ مجاز - ٢٠)

لیکن اگر ان مخصوص الفاظ کو جملے میں سے نکال دیا جائے تو کام کی تکرار یا تسلسل کا احساس باقی نہیں رہتا -

٢۔ماضی تمام کے صیغے سے ظاہر کیا ہوا کام حال تمام کے صیغے سے ظاہر کئے ہوئے کام کی طرح بولنے کے وقت سے ملادیا جاسکتا ہے - اگرچہ گذرے ہوئے کام کے نتیجہ کا بولتے وقت موجود ہونا موجودہ حالت سے صاف ظاہر ہوجاتا ہے تاہم کہنے والے کا مطلب کام کے گذر چکے ہونے سے ہے - جیسے -

مہتا کو ایسا معلوم ہوا گویا ان نرم و نازک ہاتھوں نے سارا درد کھینچ لیا (پریم چند - گؤدان - ٥٥٧) -

اسے تو میں نہ لےجاؤں گا سرکار! آپ اتنی دور سے آئے، اس کڑی دھوپ میں شکار کیا، میں کیسے اٹھالے جاؤں؟ (پریم چند - گؤدان - ١٥٦) -

آج تیس سال زندگی سے لڑتے رہنے کے بعد وہ ہار گیا - (پریم چند - گؤدان - ٥٨٥) -

میں سمجھا تھا کہ بس اب وارنٹ آیا اور پولیس والوں نے گرفتار کیا اور قمرن عمر بھر کے لئے چھٹیں اور ہم قید ہوئے (سرشار - سیر کہسار، جلد دوم۔۳٦٥) -

جب کام کو بولنے کے وقت سے ملا دیا جاتا ہے اور حال تمام استعمال کیا جاتا ہے تو توجہ کا مرکز گذرے ہوئے کام کا نتیجہ ہوتا ہے - اس نتیجہ کی طرف سننے والے کی توجہ دلائی جاتی ہے جیسے -

ڈاکٹر صاحب نے کہا - ردی حالت ہے - بڑا صدمہ پہونچا ہے - علاج مشکل ہے - (سرشار - فسانۂ آزاد جلد دوم۔۲٦١) -

کانوں پر یقین نہ آیا بولا: «ارے نہیں مالک» ہجور نے شکار کیا ہے، سو ہم کیسے کھالیں» (پریم چند، گؤدان—۱۵٦) -

کچھ اور کہنے والے تھے کہ ایک چپراسی نے آکر کہا: سرکار، بیگاروں نے کام کرنے سے انکار کردیا ہے . . . . (پریم چند، گؤدان - ۲۲)-

۳—ماضی تمام کا صیغہ مستقبل کے معنی میں استعمال ہوتا ہے :

۱—قریب ترین مستقبل کے معنی میں یہ مفہوم مفرد فعل کے ذریعہ ظاہر کیا جاتا ہے - جیسے :

آخر طاقت نہ رہی اور پیٹ میں آگ لگی، نزدیک تھا کہ روح بدن سے نکلے (میر امن - باغ و بہار - ۱۳۰) -

دل ہی دل میں سوچنے لگے کہ آج ہڈی پسلی ٹوٹی - یہ تو کچا ہی کھاجائے گا - (سرشار - فسانۂ آزاد، جلد دوم - ۲۸۳) -

کہنے اور کام کرنے کے درمیان کم وقفہ دکھانا مقصود ہوتا ہے جیسے -

میں ابھی آئی، ذرا لکشمی بائی سے تھوڑے سے پاپڑ لے آؤں - (عصمت چغتائی معصومہ ۲۸) -

«. . . اچھا میں چلی» خالدہ نے چادر اوڑھتے ہوئے کہا- (صالحہ عابد حسین راہ عمل - ٤٦٦) -

«میں تو یہ کہہ رہا ہوں ساجورانی کہ آج ذرا سی چائے تو پلادو» -

«اچھا اچھا - ابھی لائی» - (صالحہ عابد حسین راہ عمل - ۲۷۱ - ۲۷۰)

اگر اپنے باپ کا ہے تو ٹھہر جا، میں آیا - (سرشار کامنی - ۳۹٤)

۲—ماضی تمام کے صیغے سے ظاہر کیا ہوا کام کسی تصور کی نفی کرتا ہے - کہنے والے کو کام کے کبھی عمل میں نہ آنے کا پورا یقین ہوتا ہے - جیسے :

«ہم اسے اپنے گھر میں رکھ لیں گے»

«جی ہاں بہت رکھا اپنے گھر میں، خالہ اماں گولی مار دیں گی (عصمت چغتائی تین اناڑی - ٤۹) -

بھلا مہاجن، ہوں، کیوں دینے لگا - (مرزا رسوا _ امراو جان ادا - ۷۷)

واہ میں اس نیک کام میں کیوں خلل ڈالنے لگی، میں اسی ہفتہ میں آپ کے کپڑے دے دوں گی . . . (پریم چند — سہاگ کا جنازہ - ۲۲۹) -

۳—مفرد اور مرکب جملوں میں جہاں ایسے دو فعل دئے جاتے ہیں جو ایک دوسرے سے لازمی تعلق رکھتے ہیں۔ ایک کام کا عمل میں آنا دوسرے کام کے عمل میں آنے کا پیش خیمہ ہوتا ہے - جیسے

اب تو ان کی لاج اس طرح بچ گئی کہ اس لونڈے کی خوشامد کرتے ہیں - وہ ذرا بھی خلل انداز ہوئے اور عزت خاک میں مل گئی - (پریم چند - گئودان - ۵۲٤)

اوہ تو ابھی عرصہ ہے - میں گھوڑے پر سوار ہوا اور چلا - (سرشار - فسانۂ آزاد، جلد دوم - ۱۲)

. . . اور یہ تو مجھکو پورا پورا یقین ہے کہ ادھر مجھے دیکھا اور ادھر یہ گئیں (سرشار - کامنی - ۳۲۹)

. . . جس دن یہ کنجی ہاتھ آگئی بس فتح ہے - (پریم چند - گئودان - ١٤٥)

ایسے جملوں میں «جیسے ہی» «جس وقت» کی قسم کے لفظ محذوف ہوتے ہیں

٤—زیادہ تر شرطیہ جملوں میں ماضی تمام مستقبل کے معنی دیتا ہے جیسے

. . . . بھگوان نے چاہا تو سو روپیے اس بیانے (جننے) میں پیٹ لوں گا (پریم چند - گئودان - ۱۰)

اگر کوٹھی بک گئی تو برا ہوگا - (عصمت چغتائی - تین اناڑی - ٤٧)

. . . یہ آشا ٹوٹی تو میں کہیں کی نہ رہوں گی . . .

(شورش - پتھروں کا سوداگر—۱۰۱)

ایسے شرطیہ جملوں میں پہلے فقرے میں ماضی تمام کا فعل اور دوسرے فقرے میں مستقبل کا فعل ہوتا ہے -

آیا جی - خدا گواہ ہے میری جان سن سے نکل جائے گی جو آپ پہلو سے چلی گئیں (سرشار - سیر کہسار - جلد دوم—۵۰۳)

اس قسم کے بہت سے جملوں میں دھمکی آمیز احساس شامل ہوتا ہے - جیسے

رائے صاحب نے گرم ہوکر کہا: اگر اس نے دیوی جی کو ہاتھ لگایا تو چاہے میری لاش یہیں تڑپنے لگے، میں اس سے بھڑ جاؤنگا . . . (پریم چند ۔ گئودان—۱۱۷)

دھنیا نے سب کو سنا سناکر کہدیا کہ کسی نے اسے پانی بھرنے سے روکا تو اس کا اور اپنا خون ایک کردونگی ۔ (گئودان ۲۰۲) ۔

اب جب سے میرے دیور نے للکارا کہ خبردار یہاں آئی، دھلیز کے اندر قدم رکھا تو ٹانگیں کاٹ ڈالونگا، تب سے نہیں آئی - (سرشار - کامنی ۲۸۲) ۔

٤—ماضی تمام کا صیغۂ زمانہ حال یا ماضی ناتمام کے معنی دیتا ہے ۔ لیکن ضروری ہے کہ عبارت کے سیاق و سباق سے حال یا ماضی ناتمام کا مفہوم واضح طور پر ظاہر ہوتا ہو ۔

اس صورت میں بار بار کے یا روزمرہ کے ہونے والے واقعہ کو اس طرح بیان کیا جاتا ہے گویا یہ محض ایک بار یا ایک دن ہوا ہے - اس سے یہ فائدہ ہوتا ہے کہ سننے والے کی توجہ اس واقعہ پر مرکوز ہوجاتی ہے اور واقعہ زیادہ واضح طور پر اسکے ذہن نشین ہوجاتا ہے ۔

بھئی ان ماسٹروں کے خوب ٹھاٹ ہیں ۔ مزے سے سائکلوں پر دندناتے پھر رہے ہیں ۔ جسے جب جی چاہا ٹھوک دیا - مرغا بناکر کرسی رکھدی اور غصہ آیا تو کونے میں منھ دے کر چھٹی کے گھنٹے میں کھڑا کردیا ۔ کوئی جملہ پانچ سو دفعہ لکھنے کو دے دیا، نظمیں رٹوالیں - (عصمت چغتائی - تین اناڑی—۷۷) ۔

اسکی یہ کیفیت کہ ادھر محمد عسکری دروازے پر آئے اور وہ کودتی ہوئی دوڑی کہ « عسکری میاں آئے » - (سرشار ۔ فسانۂ آزاد، جلد دوم—۲۵۳) ۔

محفل بھر میں سب کی نگاہ ان کی طرف ہے ۔ یہ آنکھ اٹھاکے بھی نہیں دیکھتیں ۔ پھر جدھر دیکھ لیا ادھر سب دیکھنے لگے ۔ جس پر ان کی نگاہ پڑتی ہے اس پر ہزاروں کی نگاہیں پڑتی ہیں (مرزا رسوا ۔ امراو جان ادا ۔ ۵۰) ۔

کسی مقام پر کامنی کو چین نہیں آتا تھا ۔ کسی سے بولتی تھی نہ چالتی تھی ۔ کبھی اس کمرے میں گئی اور کھڑی ہوکے واپس آئی، کبھی اس کمرے میں جاکے مونڈھے پر بیٹھی کچھ سوچنے لگی، کبھی باہر آئی کبھ پھر تاسا اور زنیب کی ماں کے پاس ذرا بیٹھی ۔ (سرشار ۔ کامنی ٤١٦ ۔ ٤١٧) ۔

ماضی تمام

۱	۲	۳	٤
زمانه حال اور ماضی ناتمام کے معنی میں جیسے : تمہیں کیا ؟ گھر سے تمہیں کوئی دلچسپی ہو تو معلوم ہو۔ بس سویرے اٹھے اور دفتر چلے گئے ۔۔ شام ہوئی آگئے —	مستقبل کے معنی میں : میں ابھی آئی	کام بولنے کے وقت سے ملایا جاتا ہے : اس نے یہ کیوں کیا ؟	کام گذشتہ زمانے میں ہوا ہے : اور باتوں ہی باتوں میں میں نے اُس فقیر کا ذکر چھیڑا نام سنتے ہی کھل گئی

حال تمام

اردو قواعد کی کچھہ کتابوں میں یہ صیغه حال کے صیغوں میں شامل کیا جاتا ہے* مگر ہمارے خیال میں یہ ٹھیک نہیں ہے کیونکه اس سے جو کام ظاہر ہوتا ہے وہ گزر چکا ہوتا ہے۔ ماضی تمام کے اس صیغے کی یہ خصوصیت ہے که وہ گزرے ہوے کام کو بولنے کے وقت سے ملادیتا ہے۔

میں نے حال تمام کے تین الگ الگ استعمال دیکھے ہیں جن کا بیان اس مقالے میں کیا جاتا ہے —

* ڈاکٹر مولوی عبد الحق - اردو قواعد تاج پبلشرز - دہلی

کام بولنے کے وقت سے پہلے یا ذرا پہلے یا بہت پہلے ہوا ہے۔ لیکن اس کا نتیجہ بولنے کے وقت ظاہر ہونا ضروری ہے جیسے:

انہوں نے پوچھا «آپ کو اس کی خبر کیوں کر ہوئی؟ »

«ابھی ابھی رور پال نے لڑکی کے نام ایک خط بھیجا ہے جو اس نے مجھے دے دیا» (پریم چند : گؤدان، ۵۳۰)

«... میں نے بہت دن ہوئے کہ خود کو تمہارے چرنوں کی بھینٹ کردیا ہے تم میرے رہنما ہو.....» (پریم چند. گؤدان، ۵۵ء)

«.... جب سے آپ کو ہوم ممبری ملی ہے، آپ کے بارے میں اس کی رائے ضرور بدل گئی ہوگی» (پریم چند : گؤدان، ۵۲۵)

گزرے ہوئے کام کا نتیجہ مادی اور غیر مادی دو صورتوں میں ظاہر ہوتا ہے۔

۱۔ نتیجے کا مادی شکل میں ظاہر ہونا۔ جو کام ہوچکا ہے وہ اب اپنی خاص ظاہری صورت میں ہمارے سامنے موجود ہے، جیسے:

مرکب فعل متعدی

«.... ثبوت کیا ہے کہ ابھی لگان ادا کردیا ہے؟ (پریم چند : گؤدان، ۲۰۹)

«رانی منورما اب نئے محل میں رہتی ہیں۔ انہوں نے کتنی ہی چڑیاں پال رکھی ہیں» (پردۂ مجاز، ۴۰۰)

«کندن - ہمارے میاں نے ہم کو چھوڑ دیا ہے - کچھ ہم نے نہیں چھوڑ دیا.... (سرشار : سیر کہسار، جلد دوم، ۴۹۹ -)

مفرد فعل متعدی ٥

«.... ہے تو میری پوتی مگر میں نے اپنی لڑکی کی طرح سے پالا ہے» (سرشار : سیر کہسار، جلد دوم، ۴۹۸)

«.... اپنی ہی برادری کے ہیں۔ تمہارے بابو جی انہیں کاشی سے اپنے ساتھ لائے ہیں....» (پریم چند : پردۂ مجاز، ۳۵)

«ہنسیا۔ تمہارے لئے میں نے گھر چھوڑا ہے....» (سرشار : کامنی، ۳۶۹)

فعل متعدی کی مفرد اور مرکب شکلوں کا فرق ہمارے اس مقالے سے تعلق نہیں

رکھتا - دو فعلوں کی باہم ترکیب سے اصل فعل کے معنوں میں تھوڑا بہت تغیر ہوجاتا ہے .
جیسے اصل فعل کے ساتھ «لینا» جوڑنے سے فاعل کا فائدہ ظاہر ہوتا ہے -

مرکب فعل لازم ٭

«چھٹن - میں اتنی دیر سے اپنے دل میں یہی سوچ رہا تھا کہ یہ وہی قمرن ہیں یا پرستان سے کوئی پری سچ مچ اُتر آئی ہے » (سرشار : سیرکہسار ، جلد دوم ، ۳۳۱)

« . . . . اب اس وقت سے تہذیب بہت آگے بڑھ گئی ہے» (پریم چند : گؤدان ، ۱۵۲)

« . . . . اس گپ کے قربان ، کہنے لگے پانچ ہزار برس کا پیڑ ہے اور آسمان تک اس کی شاخیں پہونچ گئی ہیں » . . . . (سرشار : فسانہ آزاد جلد دوم ، ۸)

« . . . . اس نے ہم سے کہا کہ ،واب کے گھر پڑگئی ہوں . . . .»
(سرشار : سیرکہسار ، جلد دوم ، صفحہ ٤۹۵)

مفرد فعل لازم ٭

« . . . بہت سے ثبوت بہم پہنچے ہیں » (سر شار ، سیر کہسار ، جلد دوم ، ۲۱۸)

« میاں آزاد نے جگایا کہ خواجہ صاحب اٹھیے طوفان آیا ہے » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ٥٥)

«اس طرف سے دھواں اٹھا ہے » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۱۵۷)

تاہم اس صورت میں فعل لازم مفرد بھی ہوسکتا ہے لیکن کچھہ جملوں میں یہ کام کے بجاے حالت دکھاتا ہے -

« سونا نے دیکھا کہ روپا باپ کی گود میں چڑھی ہے تو حسد ہوا » (پریم چند: گؤدان ، ۲۵)

«وہاں جاکر سوچنے لگے کہ یہ عورت بیطور ہم پر ریجھی ہے» (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۲۲۵)

« . . . . اب آپ وہیں جائیے جہاں آپ ٹکے ہیں » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۲۲۸)

بعض اوقات جملے میں استعمال شدہ فعل میں یہ امتیاز کرنا مشکل ہوجاتا ہے کہ وہ حالت کا اظہار کرتا ہے یا کام دکھاتا ہے - اوپر کے دوسرے اور تیسرے جملے میں « ریجھی ہے » اور « ٹکے ہیں » کی یہی کیفیت ہے -

فعل ناقص کا استعمال مرکب شکل میں ہوتا ہے جیسے ۔ « دیکھتا ہوں کہ اس کی ساڑی پھٹ گئی ہے » (پریم چند : گؤدان ، صفحہ ۱۹۴)

« آرائشوں سے بے نیاز ہوکر اس کا حسن چاند کے سادہ حسن کی طرح چمک اٹھا ہے » (پریم چند : پردۂ مجاز ، ۳۹۰)

کرپی نے کہا ۔ تیرا نوکر بچ گیا ہے ، مگر تیری گاڑی ٹوٹ گئی ہے ۔ اس کا برا حال ہے ۔ (سدرشن : پتھروں کا سوداگر ، ۵۸)*

« نظر آنا » « دیکھائی دینا (پڑنا) » « اچھا (برا) لگنا » « (ایسا . اچھا) معلوم ہونا » جیسے افعال ناقص مرکب ہونے کی وجہ سے عام طور پر اپنی شکل نہیں بدلتے ۔

فعل « ملنا » اور « ہونا » مفرد اور مرکب دونوں صورتوں میں استعمال ہوتا ہے جیسے

« اور ادھر مہراج بلی بھی ہزار غنیمت سمجھتے تھے کہ ایسی جوان حسینہ نازک بدن خوش قسمتی سے ملی ہے » (سرشار : سیرکہسار ، جلد دوم ، ۴۴۹)

« . . . . آج صبح صبح پندرہ سو کا سودا ہوا ہے . . . . » (پریم چند : گؤدان ، ۲۸۷)

« کچھ پاگل ہوا ہے کیا » (سرشار . سیر کہسار . جلد دوم ۳۴۳)

« . . . . ان کا امتحان تو ہوگیا ہے . . . . . » (پریم چند : پردۂ مجاز ، ۳۶)

صیغہ حال تمام میں فعل کسی شخص یا چیز کے کردار کو ظاہر کرتا ہے یعنی یہ دکھاتا ہے کہ فلاں شخص یا چیز کیا سے کیا بن گئی ہے جیسے:

« دیکھا تو بادشاہ کی عجب صورت بن رہی ہے کہ زار بزار رونے اور دبلاپے سے آنکھوں میں حلقے پڑگئے ہیں اور چہرہ زرد ہوگیا ہے » (میر امن : باغ و بہار ، صفحہ ۱۰)

---

* محض حالت ظاہر کرنے کے لیے حال تمام کے بجائے حالیہ معطوفہ کا استعمال ہوگا ۔ اس قسم کے جملوں سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ کسی شخص یا چیز کو کس حالت میں پایا گیا ہے . اس صورت میں کبھی کبھی حالیہ معطوفہ کی علامت « ہوا » محذوف ہوتی ہے . جیسے « مھور شہر میں دھوم مچی ہے کہ » (سرشار : سیر کہسار جلد دوم ، ۴۷۵)

« وہاں تو آج کل جنگ چھڑی ہے » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۲۰) « جہاز پر ایک عجب طرح کی کھلبلی مچی ہوئی ہے کہ اتنے میں ہوا کا زور ذرا کم ہوگیا » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۴۹)

« فرمانے لگی میں بہت تھک گئی ہوں اور بھوکی پیاسی ہو رہی ہوں » (میر امن: باغ و بہار ، ۵۹)

« مہراج ۔ لڑکی کا چہرہ کیوں اتر گیا ہے » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۴۳۹)

«ذرا اپنا منہ تو شیشے میں دیکھو ۔ ہڈیاں نکل آئی ہیں» (سدرشن : دو متر تھے ، ۱۳۶)

۲ــ نتیجے کا اثر کی غیر مادی شکل میں ظاہر ہونا :

الف ۔ گزرے ہوئے کام کے اثرات موجودہ حالت میں محسوس ہوسکتے ہیں ۔

فعل کی تین قسموں کی جو باتیں پہلے نمبر کے استعمال میں کہی گئی ہیں وہ یہاں بھی پوری اترتی ہیں ۔ جیسے

فعل متعدی ٥

« . . . . اس نے ہماری ناک کٹوائی ہے تو میں بھی اسے ٹھوکریں کھاتے دیکھنا چاہتا ہوں . . . . » (پریم چند : گؤدان ، ۲۵۱)

« مہتا نے ضد سے کہا ، تم نے مجھے اتنا سبک سمجھ رکھا ہے » (پریم چند : گؤدان ، ۵۵۵ ـ ۵۵۴)

. . . « تم نے اپنے کو سمجھا کیا ہے ؟ . . . » (پریم چند : گؤدان ، ۴۷)

« مگر ایک بات میری سمجھ میں نہیں آتی کہ قمرن کے میاں کو کیا ہورہا ہے ۔ یا اُسے سانپ سونگھ گیا یا جورو سے استعفا لے ایسا ہے . . . » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۳۴۵)

فعل لازم ٥

« بھلے آدمیوں کے ساتھ رہنے سے اس کی عقل کچھ جاگ اٹھی ہے » (پریم چند : گؤدان ، ۵۸۳)

« . . . . اس وقت ہوا خوب ٹھنڈی ہے ۔ شاید کہیں مینھ برسا ہے » (سرشار : فسانہ آزاد ، جلد دوم ، صفحہ ۳)

« کہتے تھے تو سر چڑھ گئی ہے » (سدرشن : باپ کے پتھ پر ، صفحہ ۱۵۲)

« وہ بدمعاش یہاں کے اسپکٹر سے خوب گنٹھ گیا ہے » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۵۰۵)

فعل ناقص ہ

«آج تم پر جوبن کہاں سے اس قدر پھٹ پڑا ہے» (سرشار : سیرکہسار ،جلد دوم ، ۳٤۰)

« نواب ۔ ہوش ٹھکانے میں ہیں ۔ ہمارے تو ہاتھ پاؤں پھول گئے ہیں کہ یا اللہ اب کیا ہوگا » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۳۹۲)

. . . « میں اندھکار میں بھٹک رہا تھا ۔ آج میری آنکھیں کھل گئی ہیں ۔ آج مجھے آتما کا اجالا مل گیا ہے » (سدرشن : دو ڈاکٹر ، ۲۹)

ب ۔ گزرے ہوئے زمانے کے کسی تجربے یا واقفیت کو ظاہر کرنے کے لئے حال تمام کا فعل استعمال ہوتا ہے ۔ جیسے :

« کیا ہوا اگر میں ایک کسان کا بیٹا ہوں ۔ میں تمہاری طرح شاعر نہ سہی ۔ لیکن آخر میں نے بھی گاؤں گاؤں کی خاک چھانی ہے ۔ گھاٹ گھاٹ کا پانی پیا ہے ۔ صوبجاتی لیڈروں سے لےکر بڑے بڑے ہندوستانی لیڈروں کی تقریریں سنی ہیں ۔ تین بار جیل گیا ہوں ۔ میں کوئی بچہ تو نہیں » (کرشن چندر : اسکی خوشی ، صفحہ ۱۲۷)

محمودہ ۔ خیر کبھی حوض میں نہائی ہو ؟ » (نذیر احمد : بنات النعش ، ۱۱۸)

« تم نے اورنٹیل (مشرقی) زبانوں کی کتابیں اس کثرت سے پڑھی ہیں کہ اکثر جملے انہیں کے خیالات کی طرح بولتے ہو . . . . » (سرشار : فسانہ آزاد ، جلد دوم ، ۳)

مندرجۂ بالا استعمالوں میں نفی کی موجودگی ماضی تمام اور حال تمام کا فرق نہیں کے برابر کردیتی ہے ۔ دونوں صیغوں میں فرق اتنا کم ہے کہ وہ آسانی سے محسوس نہیں ہوتا ۔ ماضی تمام کے صیغے سے کام کے نہ گزرے ہونے کا احساس زیادہ واضح ہوجاتا ہے ۔ حال تمام کے صیغے میں نتیجہ کی موجودگی اپنی خاص ظاہری صورت میں زیادہ شدت سے پائی جاتی ہے ۔ جیسے :

« سپہر — واہ کہیں روئی نہ ہوں ۔ روئیں میرے دشمن . . . . » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم* ، ٤۷)

---

* « آنکھوں میں دھول مت جھونکو ! تم نے کچھ کہا نہیں تو یہ جھوٹ موٹ روتی ہے ؟ » پریم چند : گؤدان ، ٤۷

« .. .. . ادھر جھنگری سے کہہ دیں گےکہ ابھی روپئے نہیں ملے » پریم چند : گؤدان ، ۲۹۸

« . معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے شریفوں کی صحبت نہیں اٹھائی » (مرزا رسوا . امراؤ جان ادا ، ۹٤)

« ... . اب میں اس لایق نہیں رہا جو کسی کی فرمائش پوری کروں » (مرزا رسوا: امراؤ جان ادا ، ۸۱)

« گو عمر میں ذرا یوں ھی سی بڑی ھو مگر نمکینی ابھی نہیں گئی ھے . . . . »
(سرشار : کامنی ، ۳۲۱)

« تحصیلدار کے لڑکے کی طرح اس قدر جنون نہیں ھوگیا ھے که جان دے ڈالے » (سرشار : کامنی ، ۳۲۰)

« گورا— کیا تم نے سرن لال کو کبھی نہیں دیکھا » -

« کامنی ـ دیکھا تو ھے مگر دور سے اچھی طرح نہیں دیکھا ھے ـ »
(سرشار : کامنی، ۳۱۵)

« . . . . یه آپ ھی کے بڑے گھرے دوست اور عزیز ھیں جنھوں نے آپ کے تباہ کرنے میں کوئی دقیقه نہیں اٹھا رکھا ھے » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۴۳۲)

نفی کے صیغوں میں فعل متعدی اور فعل لازم عام طور پر مفرد ھوتے ھیں- جو کام عمل میں نه آیا ھو اس میں امدادی فعل جوڑ کر زور پیدا کرنے کی ضرورت نہیں ھوتی۔

کبھی کبھی حال تمام اور ماضی تمام کے نفی کے صیغوں میں فرق کی یه جھلک پائی جاتی ھے که اول سے کہنے والا اپنے آپ کو یا دوسرے کو کسی کام سے بری دکھانا چاھتا ھے اور دوسرا کسی سوال کا سادہ سا جواب ھوتا ھے ـ جیسے:

« . . . . اگر اس نے ھتیا نہیں کی ھے تو گنگا جلی اٹھالے . . . . » (پریم چند : گؤدان ، ۱۸۰)

« . . . تم نے اکیلے ھی تو سب کچھ نہیں کرلیا ھے ، میں بھی اپنی لڑکیوں کے ساتھ ستی ھوئی ھوں » (پریم چند : گؤدان ، ۲۱۲)

« . . . . آپ تو فتح پور سیکری گئے ھوں گے ؟ » - « نہیں ابھی تو نہیں گیا »
(رانگیا راگھو : دھرتی میرا گھر ، ۱۰)

« آپ نے یہاں کے مشاعرے نہیں دیکھے ھیں » - « جی نہیں دیکھے - آج تک اتفاق نہیں ھوا » (سرشار : سیر کہسار ، جلد اول ، ۴۹)

حال تمام کے صیغے یه نہیں ظاھر کرتے ھیں که کام کو ھوئے کم وقت گزرا ھے ـ وقت کی قلت کا اندازہ جملے میں مناسب لفظوں کے ذریعه ظاھر ھوتا ھے - جس استعمال کی وجه سے گرامر کی کچھ کتابوں میں حال تمام کو ماضی قریب کے نام سے

بھی یاد کیا جاتا ہے وہ دراصل نہیں ہے ۔ اس صورت میں بھی اہمیت اس بات کی ہے کہ کام کا نتجہ یا اثر بات کرتے وقت سامنے آجائے ۔ جیسے :

« دیکھا آپ بھی دھوکا کھاگئے نا ۔ میری عمر صرف چوبیس سال ہے ۔ پچھلے سال ہی تو بی اے کا امتحان دیا ہے » (عباس : اودھ کی شام ، ۷۵)

« ایسا لگتا تھا کہ نہ اسے مریض کی صحت کی فکر ہے اور نہ اس کا احساس ہے کہ ابھی ابھی اس نے اپنے نشتر سے کسی کی زندگی اور موت کا فیصلہ کیا ہے » (عباس : تین تصویریں ، ۹۰)

« روح افزا نے کہا کہ باجی جان ابھی ابھی کہہ گئی ہیں کہ اماں جان نے قسم کھائی ہے کہ . . . » (سرشار : فسانہ آزاد ، جلد دوم ، ۲۵۷ ـــ ۲۵۹)

« نازو ۔ وہ جو لڑکا آج کل نیا نیا نکلا ہے ، کہروا جو خوب ناچتا ہے اس کو بلواؤ » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ۴۵۹)

جب کام کا اثر یا نتیجہ باقی نہیں رہتا تو کام کو گزرے کتنا ہی کم وقت کیوں نہ ہوا ہو ماضی قبل ماضی کا استعمال کیا جاتا ہے ۔ جیسے :

« واہ ! آئے ہیں بڑے ڈرنے والے ۔ ابھی تو تم نے مجھے ڈرادیا تھا » (سدرشن : پتھروں کا سوداگر ، ۸۴)

۲ ۔ حال تمام سے کبھی کبھی یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ کام بولنے کے وقت سے پہلے کس وقت ہوچکا ہے ۔ کہنے والا اسے حال ملاکر جملے میں « اب تک » یا « آج تک » کے مفہوم پوشیدہ کردیتا ہے ۔ کام کا نتیجہ موجود نہیں ہوتا ۔ جیسے :

« . . . . کبھی کبھی ایسا ہوا ہے کہ آلو کے کھیت سے آلو توڑ کے اسی دم بھنوائے اور گھوڑے ہی کی پیٹھ پر کھائے . . . . » (سرشار : کامنی ، ۱۲)

« آج مدت کے بعد ان بوڑھوں کو کبڈی کھیلنا نصیب ہوا ۔ بیشتر تو ایسے تھے جنہیں یاد بھی نہ آتا تھا کہ کبھی کھیلی ہے یا نہیں » (پریم چند : گؤدان ، ۲۳۰)

« اس سے پوچھو ، کبھی تو نے آرام کے درشن کئے ہیں ، کبھی تو چھاؤں میں بیٹھا ہے ؟ » (پریم چند ، گؤدان ، ۵۸۵)

« . . . . اے صاحب چاروں کونوں میں ایک دم سے آج تک کہیں بھی آگ لگتی ہے ۔ یہ کسی دشمن کا کام ہے . . . . » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۱۰۱)

جو کام دیر تک یا بار بار ہوتا رہا ہے اس کا اظہار بھی حال تمام کے صیغے سے ہوسکتا ہے۔ مگر یہ مطلب حال تمام کے صیغے سے نہیں بلکہ جملے میں تمیز کے صرف ان لفظوں کو ملا کر نکلتا ہے جو کام کا بار بار ہونا یا دیر تک ہوتے رہنا دکھاتے ہیں ۔ حال تمام کے استعمال سے کام کو بولنے کے وقت سے ملادیا جاتا ہے۔

«.. سوچا کہ سال بھر پسینہ بہایا ہے تو ایک دن تاڑی تو پی لوں ..»(پریم چند: گودان ۳۰٤)

«.... میں نے بھی ہمیشہ آپ کو اپنا بڑا بھائی سمجھا ہے اور اب بھی سمجھتا ہوں ....» (پریم چند ، گودان ، ۳۸۵)

«.... ان کئی مہینوں میں کتنا پچھتایا ہوں ، کتنا نادم اور ملول ہوا ہوں ، اس کا اندازہ شاید تم نہ کرسکوگی» (پریم چند : گودان ، ۵۵۵)

«.... یہ تو ہزاروں دفعہ آزمایا ہے» (سرشار : کامنی ، ۵۲٤)

«میں نے اکثر لوگوں کو کہتے سنا ہے کہ ..» (مرزا رسوا : امراؤ جان ادا ، ۲٤)

« یا اللہ جو اسی طرح عمر کٹ جاتی جس طرح اب تک کٹی ہے تو کیا بات ہے ....» (سرشار : سیر کہسار جلد دوم ۳٦۹)

اس صورت میں جب فعل کے ساتھ «نہیں» استعمال ہوتا ہے تو ماضی تمام اور حال تمام دونوں کا استعمال ہوسکتا ہے مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ یہ دو صیغے معنی کے لحاظ سے ہمیشہ ایک جیسے ہیں۔ ماضی تمام کے ساتھ «نہیں» کا استعمال اکثر یہ دکھانا ہے کہ کام ہوا ہی نہیں۔ «نہیں» پر زور دیا جاتا ہے اور کبھی کبھی یہ بھی کہ اس کام کے مستقبل میں ہونے کا بھی امکان نہیں ہے جب کہ حال تمام زمانہ ماضی کی نفی کرتا ہے مگر مستقبل میں اس کام کے ہونے کا امکان باقی رہتا ہے*۔

* « میں نے کبھی رشوت نہیں لی » (پریم چند ، گودان، ۲۸۲)

« اونکار ناتھ کچھ نرم ہوکر بولے ۔ جب کبھی ایسا موقع آیا ہے میں نے قدم پیچھے نہیں ہٹایا » (پریم چند ۔ گودان ، ۲۸۴)

آج تک آپ کا سا حسین جوان نظر سے نہیں گزرا » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۲۲۰)

« .... اب کسر بس یہ ہے کہ ہاتھ ابھی تک نہیں اٹھا » ، سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ۲۳۵)

« .... ہم نے کبھی زخم کھائے اُف نہیں کی اور آگے ہی بڑھ گئے .... » (سرشار ، کامنی ۱۱)

پلائی آج جو رنگیں لبوں کے ساغر سے　　کسی نے ایسی مئے تند و تیز پی ہی نہیں
یہ کہکشاں ، یہ ستارے گواہ ہیں اے دوست　　ترے علاوہ محبت کسی سے کی ہی نہیں
(تاباں: ایک رومان ، ۱۴)

« .... اب کتنی برس سے نہیں آئی ۔ خدا جانے مرگئی یا جیتی ہے » (مرزا رسوا : امراؤ جان ادا ، ۱٦۴)

حال تمام کے استعمال سے کام سے بری ہونے کا انکار کمزور ہوجاتا ہے۔ نفی کی شدت لفظ « اب » پر ہوتی ہے جیسے:

« مجھے تو مقدمہ لڑنے سے ڈر لگتا ہے۔ میں نے آج تک مقدمے نہیں لڑے ہیں » (رانگیا راگھو: آخری آواز ۱۹۵)

« زینب ــــ ایک طرح دیکھو تو سردی شروع ہوجانی چاہیے تھی۔ دو دن سے پروائی لو نہیں چلی ہے۔ نہیں تو دس بجے رات تک گرم ہوا پرسوں تک چلی » (سرشار: کامنی، ۲۰٤)

« کامنی نے میاں سے بڑا اصرار کیا کہ کل جس طرح ہو ہرن کا گوشت ضرور پکے، بہت دن سے نہیں کھایا ہے۔ کوئی سال بھر ہوا ہوگا » (سرشار: کامنی، ۲۰۵)

« نوجوان۔ ابھی نہیں مارا ہے، اب مارونگا۔ . . . » (پریم چند: دینداری، ۱۸۹)

۳۔ حال تمام ماضی کو حال بناکر پیش کرتا ہے۔ کسی زمانے میں گزرا ہوا کام اس طرح پیش کیا جاتا ہے کہ سننے والا اسے اپنی آنکھوں کے سامنے ختم ہوا دیکھ سکے حالانکہ کام کا نتیجہ بولتے وقت موجود نہیں ہوتا جیسے:

« میں شاید تمہارے بچپن کا ساتھی ہوں۔ تمہارے لاپروا اور لاابالی بھائی کا دوست، تمہارے گیتوں کا لاجو۔ میں نے ندی کے نیلے پانی میں تمہارے ساتھ تیرتے ہوئے تمہارے سنہری بالوں کی چوٹی کو پکڑ کر یوں گھسیٹا ہے کہ تم بے اختیار چلا اٹھی ہو۔ تمہارے ہاتھوں میں اپنا ہاتھ دئیے میں کئی بار بٹنگ کے درخت کے گرد ناچا ہوں اور آم توڑکر کھائے ہیں۔ ترناری کے پھولوں کا ہار بناکر ایک دوسرے کی گردن میں حمائل کئے ہیں - کئی بار جب چاند اخروٹوں کے جھنڈ کے پیچھے سے نمودار ہوا ہے میں نے چاندنی اور اندھیارے کی کانپتی ہوئی شطرنج پر تمہارا انتظار کیا ہے ۔ تمہاری لچکتی ہوئی کمر میں ہات ڈال‌کر تمہارے کسمساتے ہوئے بدن کو اپنے سینے سے لگایا ہے» (کرشن چندر : حسن اور حیوان ــــ ۲۵)

حال تمام

یہ صیغہ گزرے ہوئے کام کو بولنے کے وقت سے ملا دیتا ہے (فعل ناقص اور حالت دکھانے والے افعال مرکب ہوتے ہیں)

حال تمام ماضی کو حال بناکر پیش کرتا ہے جیسے: تمورلنگ ۵ سو برس پہلے آیا ہے۔

کہنے والا کام کو حال سے ملاکر جملے میں «اب تک» «آج تک» کے مفہوم پوشیدہ کردیتا ہے۔

گزرے ہوئے کام کے نتیجہ کا موجودہ ہونا

غیر مادی شکل میں

ا کسی تجربے یا واقفیت کو ظاہر کرتا ہے۔ جیسے: تم نے اسے دیکھا ہے؟

ب گزرے ہوئے کام کے اثرات موجودہ حالت میں جیسے: ہوا بہت ٹھنڈی ہے، کہیں مینھ برسا ہے

مادی شکل میں جیسے میں نے کھانا پکایا ہے

ماضی قبل ماضی

ماضی قبل ماضی کے تمام استعمالوں میں حالت دکھانے والے افعال (بیٹھنا) (لیٹنا) اور فعل ناقص عام طور پر مرکب ہوتے ہیں۔

«نظر آنا» «دکھائی دینا» «اچھا برا لگنا» «ایسا معلوم ہونا» جیسے افعال ناقص مرکب ہونے کی وجہ سے اپنی شکل نہیں بدلتے۔

کچھہ فعل مثلاً «ملنا» «ہونا» کبھی کبھی مفرد اور مرکب دونوں صورتوں میں استعمال ہوتے ہیں۔

فعل لازم اور متعدی کی مفرد اور مرکب دو شکلیں ہوسکتی ہیں۔ جہاں ان دو شکلوں میں معنی کے لحاظ سے فرق پایا جائیگا، یا کسی استعمال میں دو کی جگہ ایک استعمال ہوگی، وہاں اس کا ذکر کیا جائیگا۔

ماضی تمام کی یہ شکل ایسے کام کو ظاہر کرتی ہے جو ماضی میں کسی مقرر لمحے یا کسی دوسرے کام سے پہلے ہو چکا ہو۔ اس مقرر لمحے کو ہم مرکز زمانی سے تعبیر کرسکتے ہیں جو جملے یا پورے بیان سے کسی نہ کسی طرح ظاہر ہوتا ہے۔ ہر ایک بیان کا اپنا مرکز زمانی ہوتا ہے۔ ماضی قبل ماضی کے بہت سے استعمالوں میں اس استعمال کو (کہ کام کسی مقرر لمحے سے پہلے ہوچکا ہو) بنیادی درجہ حاصل ہے اور یہ سب سے اہم ہے۔ اس بات کا اظہار کہ کوئی کام مرکز زمانی سے کسقدر پہلے ہوچکا ہے، مختلف طور پر ہوسکتا ہے۔ اس معنی میں فعل (متعدی اور لازم) کی صرف مفرد شکلیں استعمال ہوسکتی ہیں جیسے:

«ہوری کو اس ڈھلی ہوئی عورت میں بھی وہی نرم و نازک دل والی لڑکی نظر آئی جو پچیس سال پہلے اس کی زندگی میں شامل ہوئی تھی» - (پریم چند: گودان، ۱۹۹) -

«رائے صاحب کانپ اٹھے - ان کے دل میں بھی اس طرح کی بات آئی تھی، مگر انھوں نے اسے کوئی صورت نہ پکڑنے دی تھی» - (پریم چند: گودان، ۵۳۱) -

«اس نے جھنیا سے محبت اور وفا کی جو باتیں کہیں تھیں وہ سب یاد انے لگیں» (پریم چند: گودان، ۲۱۸) -

جامنیں کھانے میں تینوں ایسے جٹے کہ یہ بھی یاد نہ رہا کہ جھگڑا کس بات پر ہوا تھا (عصمت چغتائی: تین اناڑی، ۱۰)۔

ان جملوں میں ماضی قبل ماضی کے صیغے سے ظاہر کئے ہوے کام کا نتیجہ یا اثر بولنے کے وقت باقی نہیں رہتا - یہ استعمال ماضی قبل ماضی کو اس کے خالص معنوں میں ظاہر کرتا ہے -

ماضی قبل ماضی کے صیغے میں خود کوئی ایسا مفہوم پوشیدہ نہیں ہوتا جس سے یہ معلوم ہوسکے کہ کام کئی بار ہوا یا دیر تک ہوتا رہا ہے - اس کے لئے جملے میں تمیز کے الفاظ استعمال کئے جاتے ہیں - ماضی قبل ماضی تمیز کے ساتھہ مل کر یہ ظاہر کرسکتا ہے کہ کام مقرر لمحے سے پہلے کئی بار یا کچھہ وقت تک ہوا تھا جیسے :

« اس سمئے تک انہوں نے بہت سے سامان اور کئی کئی نوکروں کے ساتھہ سفر کیا تھا آج انکے ساتھہ کوئی سامان کوئی نوکر نہ تھا » (سدرشن: پتھروں کا سوداگر - ۱۸) -

« یہی گیت تھا جو رام‌پریا نے کتنی ہی بار دیوپریا کو گاتے سنا تھا » : (پریم چندر: پردۂ مجاز - ۳۷۲) -

ماضی قبل ماضی کے صیغے میں قبل ماضی کے ساتھہ کئی قسم کے معنی کی جھلک پائی جاتی ہے :

۱ـ گزرے ہوئے کام کا نتیجہ ماضی میں اس وقت موجود ہوتا ہے جس سے وہ ملا دیا جاتا ہے -

«دونوں اتنے خوش تھے گویا بیاہ کرکے لوٹے ہوں - ہوری کو تو اپنی دیرینہ خواہش کے پوری ہونے کی خوشی تھی اور وہ بھی بلا پیسے کے ! گوبر کو اس سے بھی زیادہ قیمتی چیز مل گئی تھی - اس کے دل میں بھی ایک سوئی ہوئی تمنا جاگ اٹھی » - (پریم چند : گودان ، ۴۰) -

« ابھی اس کی عمر ہی کیا تھی ؟ چھتیسواں سال ہی تو تھا مگر سر کے سارے بال پک گئے تھے - چہرے پر جھریاں تھیں - جسم ڈھل گیا تھا - خوبصورت گندمی رنگ سانولا پڑگیا تھا » (پریم چند : گودان ، ٦) -

« وہ صرف ایک پیلے رنگ کا کرتا پہنے ہوے تھے اور گلے میں ایک سفید چادر ڈال لی تھی » (پریم چند : پردۂ مجاز ، ٥٦)

اس صورت میں افعال متعدی اور لازم مفرد اور مرکب دو شکلوں میں استعمال ہوسکتے ہیں -

فعل متعدی اور لازم جب مرکب شکل میں استعمال ہوتے ہیں تو کام مقرر لمحے سے پہلے ہی عمل میں آچکا ہوتا ہے۔ مرکب فعل سے گویا نتیجہ کے موجود ہونے کا احساس ہوتا ہے۔ جیسے :

« ایک شخص کو پہلے ہی سکھا پڑھا رکھا تھا اس آگے بڑھکر آوازا کسا کہ »
(سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد اول ۔ ۱۰۹)

« مگر یہ چوٹ تو اس نازک جگہ پر تھی جہاں زندگی کی ساری رغبتوں کا اجتماع تھا۔ ایک آندھی تھی جس نے ان کی زندگی کو بیخ و بن سے اکھاڑ دیا تھا »۔
(پریم چند : گودان ۔ ۵۲۳)

« بدھو نفرگھر سے اپنے آقا کے پاس واپس آئے اور جو گفتگو پہلے چھوڑ دی تھی اس کو یوں از سر نو شروع کیا » (سرشار مترجمہ خدائی فوجدار تمہید ۔ ۱۴)

« اب جہاز ڈوبنے ہی کو تھا۔ دس فٹ سے زیادہ پانی جہاز کے ہولڈ میں آگیا تھا »
(سر شار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ۔ ۵۷)

بعض فعل لازم اور متعدی ایسے ہوتے ہیں جو حال تمام اور ماضی قبل ماضی میں صرف مرکب شکل سے کام کا گزرا ہونا دکھاسکتے ہیں جیسے :

« یہ گرما گرم فقرے ایک ایسے شخص کی زبان سے سنکر جس کے سبب یہ اس قدر مصیبت میں پڑگئے تھے ، انسپکٹر کا چہرہ مارے غصہ کے لال ہوگیا تھا »
(سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ۔ ۵۵۱)

« بھولا نے اس کے دل کی بات تاڑ لی تھی۔ رکھائی سے جواب دیا . . . . »
(پریم چند : گودان ۔ ۲۰) ۔

مفرد فعل ایک ایسے قبل ماضی کو ظاہر کرتا ہے جو کسی حد تک غیر معین ہوتا ہے ۔

مندرجۂ بالا جملوں میں ساری توجہ کام کے نتیجہ پر جم جاتی ہے، قبل ماضی کے معنی پس منظر میں چلے جاتے ہیں ۔ ایسے جملوں کا مقابلہ ان جملوں سے ہوسکتا ہے جن میں یہ بات اس کے بر خلاف پائی جاتی ہے یعنی کام کے نتیجہ سے زیادہ قبل ماضی پر توجہ دیجاتی ہے جیسے :

« عید پر جو پتلون بنی تھی وہ ڈالی » (عصمت چغتائی : تین اناڑی ۔ ۷۹)

« ہر بلڈنگ نیچے سے اوپر تک روشنیوں سے جگمگا رہی تھی . . . روشنیاں جو
ں نے یا اس جیسے دوسرے مزدوروں نے لگائی تھیں، جن کے لئے اس جیسے مزدوروں
ے اپنی جانیں جوکھوں میں ڈالی تھیں » (عباس : چراغ تلے اندھیرا ـ ۵۳)

« نواب چھٹن صاحب کو ان کے ایک دوست نواب بڈھن صاحب جو اسٹیشن تک
ستقبال کے لئے آئے تھے ، اسی وقت ہوٹل میں لے گئے » (سرشار : سیر کہسار ـ
بلد دوم ـ ٤۳۱) ـ

« اس پر وھی بدذات چور دغاباز سوار تھا جس کو میں نے اور میرے آقا نے
چایا تھا » (سرشار : خدائی فوجدار ـ تمہید ـ ۸۵)

۲ــ ماضی قبل ماضی کے صیغے سے ظاہر کئے ہوئے کام اور بعد میں گزرے
ہوئے کام یا حالت کے درمیان سبب کا تعلق ہوسکتا ھے ـ

« اور چونکہ اپلٹن کی جان آزاد نے بچائی تھی اسی سبب سے دونوں میاں بی بی
کو ان سے ایک قسم کا عشق ہوگیا تھا » (سرشار : فسانۂ آزاد ـ جلد دوم ـ ۳۸)

« جان بچائی تھی » سے ھمیں یہ اندازہ نہیں ہوتا کہ اپلٹن اس وقت زندہ ھے یا
نہیں بلکہ یہ استعمال ھماری توجہ ، محبت کی وجہ یعنی اولیت کی طرف منعطف کرتا ھے
ور اس کا نتیجہ « عشق ہوگیا تھا » کی صورت میں ظاہر ہوتا ھے ـ

« نواب کے تیور اس وقت بہت برے تھے ـ خانم کی باتوں نے نواب کے دل پر
سخت اثر کیا تھا » (مرزا رسوا : امراو جان ادا ـ ۸۲)

« من کو ایک پرسنتا بھی ہوئی کہ میں نے کیسی بات ڈھونڈ نکالی تھی ! »
(رانگیا راگھو : دھرتی میرا گھر ـ ۲۵)

« مالتی بچے کو گود میں لئے بیٹھی تھی اور بچہ یوں ھی رو رھا تھا ـ شاید اس
نے خواب دیکھا تھا ، یا کسی اور وجہ سے ڈر گیا تھا » (پریم چند : گؤدان ـ ٥٥٤)

« میں ایسی احمق ہوگئی تھی کہ جو وہ نگوڑا کہتا سو میں مان لیتی» (میر امن :
باغ و بہار ـ ٦۷)

اب تک ہم نے ماضی تمام کی ایسی شکلوں پر غور کیا کہ جن کا کام ماضی
میں کسی مقرر لمحے سے پہلے گذر چکا ہو اور اس لئے اسے ماضی قبل ماضی کا نام دیا
گیا ـ لیکن بعض صورتوں میں ماضی قبل ماضی کے صیغے سے ظاہر کئے ہوئے کام کا حوالہ

ماضی کے کس مقرر لمحے سے نہیں ہوتا بلکہ اس کا تعین حال سے (یا اس لمحے سے جسے حال سمجھا گیا ہو) ہوتا ہے - اس کے ذریعہ کئی کیفیتیں ظاہر کی جاسکتی ہیں-

۱ــ کام کو ختم ہوئے بہت عرصہ گزرا ہے -

اس استعمال کی وجہ سے ماضی قبل ماضی کو ماضی بعید کے نام سے بھی یاد کیا جاتا ہے جیسے:

«. . . ایک وہ بھی زمانہ تھا کہ اس ہندوستان نے فن تعمیر میں بھی علم وحدت اٹھایا اور کوس لمن اللکی بجایا تھا . . . . » (سرشار: سیر کہسار - جلد دوم - ۳۱۷)

«ایک وہ زمانہ تھا کہ اس ملک کے صناعان ہنرپرور نے ایسی عدیم السہیم عمارتیں بنوائی تھیں کہ آج تمام روے زمین پر ممتاز محل یعنی تاج بی بی کا روضہ اپنی نظیر نہیں رکھتا» (سرشار: سیرکہسار - جلد دوم - ۳۲۳)

«پنچو! آج تیں سال ہوئے میں نے سب جائداد اپنے بھانجے جمن کے نام لکھ دی تھی . . . . » (پریم چند: پنچایت - ۲۳٤)

« آپ کو یاد ہے ، آپ نے پچھلے سال مجھے ایک وچن دیا تھا » (سدرشن: پتھروں کا سوداگر - ١٥)

ماضی بعید کی بحث میں ہم جب وقت کے زیادہ گزرنے کا ذکر کرتے ہیں تو اس سے مراد صرف گھنٹے یا منٹ یا سال نہیں ہوتے بلکہ ہمارے احساس کو بنیادی اہمیت حاصل ہوتی ہے -

«آزاد - (رستم جی سے) آپ نے افریقہ کی بھی کبھی سیر کی ہے-

رس- مرتے مرتے بچا

خ - وہ تو ہم سمجھے ہی تھے . . . » (سرشار : فسانۂ آزاد - جلد دوم ٨٦)

«. . . . بھلا ایسے تنک ظرف کو میں دل دیتی! کیا مجال- میں اس کی چتون ہی سے تاڑ گئی تھی کہ کھوٹا آدمی ہے . . .» (سرشار: فسانۂ آزاد - جلد دوم- ٢٢٨)

«مہراج ' میں کیلاس ناتھہ ہوں»

«میں نے دیکھتے ہی پہچان لیا تھا» (سدرشن: سدا سکھہ - ۲۷۸)

۲ ــ کبھی ماضی تمام کی اس شکل سے محض یہہ معلوم ہوتا ہے کہ کام کا اثر یا نتیجہ ختم ہوچکا ہے - جیسے ، پوچھا : « کون ہے وہاں کھڑا ؟ »

ھیرا بولا: «میں ھوں دادا، تمہارے الاؤ میں آگ لینے آیا تھا» (گؤدان ۔ ۱۷۱)
«آیا ھوں» کے بجائے «آیا تھا» کا اس لئے استعمال ھوا کہ کہنے والا اپنے کام کو ختم کیا ھوا دکھانا چاھتا ھے۔

«اوہ ــ میں تو اس مہینے بھول ھی گیا تھا ....» (عباس: کچی کچی ـ ۸۲)
«لرزان ـ واہ ! آئے ھیں بڑے ڈرنے والے ۔ ابھی تو تم نے مجھے ڈرا دیا تھا» (سدرشن: پتھروں کا سوداگر ۔ ۸٤)۔

«نواب ـ اجی اس وقت بڑی کھل بلی مچ گئی تھی» (سیر کہسار جلد ۲، ٥١٦)
«نواب مجھے تو بھائی صاحب پورا پورا یقین ھوگیا تھا کہ پولیس والے کلے پر آن موجود ھوئے ...» (سرشار، سیر کہسار، جلد دوم، ٥١٤)

«نازو ـ ھم تو سمجھے تھے منہ دیکھے ھی کی محبت ھے» (ایضاً ـ ٥٠٧)

یہ معنی زیادہ واضح طور پر اس وقت ظاھر ھوتے ھیں جب ماضی قبل ماضی کے صیغے سے ظاھر کئے ھوئے کام کا اس کام سے مقابلہ کیا جاتا ھے جو بعد میں عمل میں آیا ھو جیسے :

«یار کیا بتائیں ایک سونے کی چڑیا پھنس گئی تھی مگر نکل گئی ھاتھہ سے...» (سرشار: سیر کہسار، جلد دوم ـ ۳۰۰)

«... اس کی حالت بہت خراب ھوگئی تھی، مگر اب کچھہ سنبھل گئی ھے» (پریم چند: گودان ـ ٥٥٨)۔

«یہ وھی نازو ھیں جو اس وقت بیرسٹر کے قدموں پر گر پڑی تھیں اور حضور اور سرکار کہتی تھیں اور وھی نازو اب اس بیرسٹر کو لونڈا بناتی ھیں» (سیر کہسار جلد دوم ۳۷۱)۔

«جس سرور کو اس نے نایاب سمجھہ رکھا تھا وہ اتنا قابل حصول اور اتنا قریب ھے» (پریم چند: گؤدان ـ ٥٥٦)

«لخنا کھسیا کر بولے جائیے ! سوچا تھا کہ خوب کباب اُڑائیں گے سو آپ نے سارا مزا کرکرا کردیا ....» (پریم چند: گؤدان ـ ۱٥۷)

«... آج نہ جاوگے تو کون ھرج ھوجائے گا؟ ابھی تو پرسوں گئے تھے» (پریم چند: گؤدان ـ ٥)

« آج ھی اس کے واستوک جیون کا آرمبھ ھوا تھا اور آج ھی یہ حال » (پریم چند : پریم کا ادئیے ۔ ۱۳۹)

«. . . ابھی پرسوں ھی ایک مقدمہ ھوا تھا . . . .» (فسانۂ آزاد ۔ ج۲۔۱۰۸)

فعل کے اس استعمال میں کہ جہاں کام کو گزرے ھوئے کم وقت گزرا ھے ، فعل عام طور پر مفرد ھوتا ھے ۔

۳ــ ماضی قبل ماضی اس کام کو بتاتا ھے جو ماضی میں کسی دن یا تاریخ میں ھوا تھا اور جس کا ذکر بعد میں اسی دن یا تاریخ میں کیا جاتا ھے ۔ اس مفہوم کو ظاھر کرنے کے لئے فعل کی مفرد شکلیں استعمال ھونگی ۔ مثلاً

«آج پھر ایسو مرا تھا مگر اس کا شنکر کو اتنا غم نہیں تھا ۔ ایسو تو بار بار مرتا ھے » (کرشن چندر : سب سے بڑا گناہ ۔ ٤٤)

« امجد نے دھیمی آواز میں کہا : آج کے دن میری شادی ھوئی تھی ۔ اس بات کو دس سال گزر چکے ھیں » (کرشن چندر : اسکی خوشی ، ۱۲۲)

یہ خصوصیت دن اور تاریخ کے علاوہ مقام کے ساتھ بھی ھوسکتی ھے ۔ جیسے :

« دس بارہ برس ھوئے کہ ایک فرانسیسی جہاز اس مقام پر غرق ھوا تھا . . . . » (سرشار : فسانۂ آزاد ، جلد دوم ، ٥۹)

٤ ۔ ماضی قبل ماضی کا صیغہ اکثر اس حقیقت کو دکھانے کے لئے استعمال کیا جاتا ھے کہ کوئی کام عمل میں آیا اور اس کا تسلسل ختم ھوگیا ۔ جیسے :

« جہاں سے تم گری تھیں وھاں سے کوئی مشکل سے ھی بچ سکتا ھے » (سدرشن : پتھروں کا سوداگر ، ٦۳)

« . . . . اس کو سمجھادو کہ عدالت میں یہ نہ کہے کہ میرے گالوں پر ھاتھ پھیرا تھا . . . . » (سرشار : سیر کہسار ، جلد دوم ، ٤۹۷)

« اور یہ تو روزانہ کا اصول بنالیا ھے جہاں ابا کے پیٹ پر بیٹھے اور شکایتوں کا دفتر کھل گیا ، فلاں نے منہ چڑایا تھا ۔ ککو نے گھونسا دکھایا تھا ۔ عذرا پروین نے گلاب کا پھول توڑا تھا ۔ ٹیٹو نے مرغی کی دم کھینچی تھی ۔ » (عصمت چغتائی : تین اناڑی ، ٦۷)

«خوجی اس وقت زمین پر قدم نہیں رکھتے تھے۔ عمر بھر میں انھوں نے آج پہلی ہی مرتبہ ایک آدمی کو نیچا دکھایا تھا۔*» (سرشار: فسانۂ آزاد، جلد دوم، ۱۵۱)

۵۔ ماضی قبل ماضی کا صیغہ اس وقت بھی استعمال ہوتا ہے جب کسی دوسرے کے ساتھ باہمی تعلقات کا بیان کیا جارہا ہو اور بولتے وقت وہ آدمی زندہ نہ ہو یا پاس موجود نہ ہو یا اس کے ساتھ جو دوستی تھی وہ اب باقی نہ ہو۔ مثلاً

«بچپن میں میں اور منی رام ساتھ ہی ساتھ پڑھے تھے۔ بعد میں پریم کا ستھان ویر نے لے لیا» (سدرشن: گوی کی ستری، ۱۴۷)

«نہال کور کو یاد آیا، اس کی سہیلی معصوم تھی . . . . بچپن سے دونوں کھیلی تھیں» (رانگیا راگھو: آخری آواز، ۱۵)

تمیزی جملوں میں ماضی قبل ماضی کا استعمال:

تمیزی جملے کے دونوں فقروں کے صیغوں کا فرق ہمیشہ کاموں کی ترتیب پر منحصر نہیں ہوتا بلکہ پورے بیان کے مرکز زمانی میں یہہ فرق اکثر پوشیدہ ہوتا ہے۔ کاموں کی ترتیب کی تین شکلیں ہوسکتی ہیں:

ا ــ ایک کام دوسرے سے پیشتر ہوچکا ہو۔

ب ــ دونوں کام بیک وقت ہوئے ہوں۔

ج ــ دونوں کام یکے بعد دیگر ہوئے ہوں۔

تمیزی جملے کے صیغوں کے اس فرق کو نظرانداز کرکے ہم پہلے بیان میں مرکز زمانی کی طرف توجہ دیتے ہیں اور اس مرکز زمانی سے تمیزی جملے کی صیغوں

---

*جن جملوں یا فقروں میں ماضی تمام کا صیغہ استعمال ہوتا ہے اس کے سننے کے بعد ہم دوسرے جملے یا فقرے کو سننے کے منتظر رہتے ہیں یعنی گفتگو یا خبر کا تسلسل پہلے ہی جملے پر ختم نہیں ہوتا۔ جیسے:

تب تو میاں آزاد جھلائے اور کس کر ایک لات لگائی۔ خوجی کلبلاکر اٹھ بیٹھے تو طلاطم کا عالم دیکھا۔ ہاتھ پاؤں سرد ہوگئے۔ (سرشار: فسانۂ آزاد، جلد دوم، ۵۵)

. . . . ہم بھی آپ کی شکایت کردیں گے کہ آپ نے عجیب بھائی کے کتے کو ڈھیلا مارا تھا (عصمت چغتائی: تین اناڑی، ۴۱)

«آپ نے عجیب بھائی کے کتے کو ڈھیلا مارا» سے بات ختم ہونے کا احساس نہیں ہوتا بلکہ ہم اس کے بعد کچھہ اور بھی سننے کے منتظر رہتے ہیں۔

کا تعین کرتے ہیں۔ اگر تمیزی جملے کے کام بیان کے مرکز زمانی سے پہلے ہوچکے ہیں تو یہ دونوں صیغے ماضی قبل ماضی میں ہوتے ہیں ۔ جیسے :

« اُدھر گوبر کھانا کھا کر اہیرن ٹولہ جا پہنچا۔ آج جھنیا سے اس کی بہت باتیں ہوئی تھیں۔ جب وہ گائے لے کر چلا تھا تو جھنیا آدھے راستے تک اس کے ساتھ آئی تھی »
(پریم چند : گؤدان ۔ ٧٣)

تمیزی جملوں کے اصل اور تابع فقروں میں ماضی قبل ماضی کا صیغہ اس وقت بھی استعمال کیا جاتا ہے جب ان کاموں کا ذکر ہو جن کو ہوئے بہت عرصہ گزر چکا ہے۔ یا جن کو ایک بار کے واقعہ کے طور پر پیش کیا جائے۔

« یاد ہے ان کی بھینس نے ذرا اشعر کے ابا کے پھول چرلئے تھے تو اسے کانجی ہاؤس بھجوا دیا تھا . . . . » (عصمت چغتائی : تین اناڑی : ٤٩)

« . . . میں اگر اس وقت گھوڑے پر سے اترتا تو گھوڑا مجھے بہت دق کرتا ۔ پھاٹک کے پاس میں ذرا اتر پڑا تھا تو اس نے نہایت پریشان کردیا تھا . . . . » (فسانۂ آزاد: جلد دوم ، ٧)

« جب ہم نے وہ پہلا خط لکھا تھا، ہم دونوں آٹھ آٹھ برس کے تھے » (عباس : بچوں کا خط مہاتما گاندھی کے نام ، ٦٥)

ماضی قبل ماضی کا صیغہ صرف اصل فقرے میں استعمال کیا جا سکتا ہے ۔ اس میں اصل اور تابع فقروں کے کاموں کی ترتیب نظرانداز کردی جاتی ہے اور کام کی قبل ماضی یا ایک بار گزرے ہوئے کی اہمیت سامنے آجاتی ہے ۔ جیسے

« جب وہ مرجھا گیا تو میں نے اسے اٹھا کر اپنے بکس میں رکھ دیا تھا »
(پریم چند : ابھلاشا ، ٩٥)

« . . . . جس دن اس نے میرے گھر پاؤں رکھا میں جھاڑو لے کر مارنے اٹھی تھی۔ مگر جب اس کی آنکھوں سے جھر جھر آنسو گرنے لگے تو مجھے اس پر ترس آگیا »
. . . . (پریم چند : گودان ، ٢٥١)

جب تمیزی جملے کے گزرے ہوئے کاموں کو ماضی میں کسی مفرد لمحے سے نہیں ملایا جاتا یا ان کو ایک بار بغیر تسلسل کے گزرے ہوئے کاموں کے طور پر پیش نہیں کیا جاتا تو ماضی قبل ماضی اور ماضی تمام کا استعمال اس طرح ہوتا ہے :

۱۔ ماضی تمام کا صیغہ تمیزی جملے کے دونوں فقروں میں تب استعمال ہوتا ہے جب کام ایک دوسرے کے بعد یا بیک وقت گزرے ہوتے ہیں۔ اصل اور تابع فقروں کے کام یکے بعد دیگرے ہوئے ہیں:۔

«اور جب وہ چلاگیا تو اپنے ایک دوست سے مخاطب ہوکر بولا» . . . . (عباس: کہتے ہیں جس کو عشق، ۲۰)

«جب بچوں کا شور کسی قدر کم ہوا تب جاکر بڑھیانے کنڈی کھٹکھٹا نے کی آواز سنی» ۔ ایضاً ۴۷

«جب ہر قسم کی سبزی سوکھ گئی تو سب نے گاؤں چھوڑ کر شہر جانے کا فیصلہ کرلیا۔» ایضاً ۲۲

تمیزی جملوں کے اصل اور تابع فقروں کے کام بیک وقت ہوئے ہیں۔

«کنور صاحب نے اس کے چہرے کی طرف دیکھا تو سب کچھ سمجھ گئے۔» (سدر شن: پتھروں کا سوداگر، ۳۴)

کنور صاحب سب کچھ اس کے چہرے کی طرف دیکھنے کے بعد نہیں بلکہ اس کے چہرے کی طرف دیکھتے وقت سمجھ گئے۔

«اور اس رات جب میرے نرمل کی بانسری کی تان فضا میں گونجی اور آشا اس کے جادو بھرے آن دیکھے تاروں سے کھنچی ہوئی اپنے گھر سے باہر نکل آئی تو مجھے ایسا لگا کہ میرے فن کا تخلیقی مقصد پورا ہوچکا ہے۔» (عباس: کہتے ہیں جس کو عشق: ۱۵)

«. . . جب اس کالے کالے سنڈے کو دیکھا تو سن سے جان نکل گئی» (سرشار: فسانۂ آزاد، جلد دوم، ۳۱)

دو گزرے ہوئے کام صحیح معنوں میں بہ یک وقت نہیں ہوسکتے ہیں۔ یہاں مطلب یہ ہے کہ اصل فقرے کا کام تابع فقرے کے کام کے شروع ہونے کے بعد عمل میں آتا ہے۔

۲۔ ماضی قبل ماضی کا صیغہ تابع فقرے میں تب استعمال ہوتا ہے جب وہ اس کام کو دکھاتا ہے جس کا مرکز زمانی اصل فقرے کے مرکز زمانی سے بالکل الگ ہو، جب تابع اور اصل فقرے کے کاموں کے درمیان وقتی خلیج ہو۔

ایسے تمیزی جملے جن کے اصل اور تابع فقرے « جب » اور « تو » سے شروع ہوتے ہیں، مذکورۂ بالا قاعدے کے تحت نہیں آتے ۔ مثلاً :

« انہیں وہ دن اب تک یاد تھا جب گیتا ایک دن چچا کی سختیوں سے عاجز آکر اسکول سے سیدھی ان کے گھر چلی آئی تھی اور ان کی گود میں گرکر اس بیقراری سے روئی تھی کہ صیفہ بیگم کی خود ہچکیاں بندھ گئی تھیں » ۔ (صالحہ عابد حسین : راہ عمل، ۲۳۲)

۳ ۔ یہ دکھانے کے لئے کہ اصل فقرے کا کام تابع فقرے کے کام سے پہلے گزرا ہوتا ہے ماضی قبل ماضی کا صیغہ صرف اس شرط پر استعمال کیا جاسکتا ہے جب فعل مرکب ہو ۔

« وہ جھونپڑی میں گئی ، بجھی ہوئی آگ پھر جلائی ، دیکھا تو گوشت ابل گیا تھا ، کچھ جل بھی گیا تھا » (پریم چند : گؤدان ، ۱٤۰)

« جب میں جاگا تو شام ہوچکی تھی ، ہوٹل بھی جاگ اٹھا تھا ۔ چاروں طرف ایک ہنگامہ سا بپا تھا » (کرشن چند : یورپ دیش ہے دلی ، ۳۵)

ایسے تمیزی جملوں میں کہ جو « اس سے پہلے کہ » « اس سے قبل کہ » جیسی ترکیب سے شروع ہوتے ہیں ، پہلے عمل میں آنے والے کام کے لئے ماضی قبل ماضی کا صیغہ عام طور سے استعمال نہ کرکے ماضی تمام کا صیغہ استعمال کیا جاتا ہے ۔ جیسے »

« اس سے پہلے کہ وہ سارے بسکٹ چکھ ڈالتے ، شہزادی اور شہنشاہ کی نظر وزیر اعلیٰ کی اس حرکت نازیبا پر پڑگئی » (عصمت چغتائی : تین اناڑی ، ١٦)

« اور اس سے پہلےکہ تینوں گتھ جاتے ادھر سے صوفی آپا بھٹکتی‌ہوئی آن پہنچیں » (عصمت چغتائی : تین اناڑی ، ٤١)

« مگر اس سے قبل کہ وہ چھڑا تھوک پاتے ، کمی آپا نے بھوکی بِلّی کی طرح ان پر حملہ کردیا » (عصمت چغتائی : تین اناڑی ، ۵۸)

ایسے جملوں میں دراصل ایک ہی فعل عمل میں آتا ہے جس کا مرکز زمانی بیان کے دوسرے فعلوں کے مرکز زمانی سے الگ نہیں ہوتا ۔ اگر اس فعل اور بیان کے دوسرے فعلوں کا مرکز زمانی الگ الگ ہو تو ماضی قبل ماضی کا صیغہ استعمال میں آئے گا ۔ ایسا بہت کم صورتوں مین ہوتا ہے ۔

جو تمیزی جملے یہ دکھاتے ہیں کہ اصل فقرے کا کام تابع فقرے کے کام کے بعد ہی گزرا یا گزرنے لگا، ان میں تابع فقرے کا فعل، ماضی قبل ماضی اور اصل فقرے کا فعل، ماضی تمام کے صیغے میں ہوتا ہے۔ دونوں کاموں کے درمیان بہت کم وقفہ ہوتا ہے۔ ایسے تمیزی جملوں میں تابع فقرہ اصل فقرے سے « کہ » حرف وصل کے ذریعہ وابستہ ہوتا ہے - مثلاً

« سویرے گجردم تڑکے ذری آنکھ لگی تھی کہ مجھے جگایا »۔(سرشار : کامنی، ۳۳۱)

« کامنی نے یہ فقرہ آدھا کہا تھا کہ چپ ہورہی »۔ (سرشار : کامنی ، ۳۱۸)

«آنکھ لگی ہی تھی کہ دروازےپر دستک ہوئی» (عصمت چغتائی : تین اناڑی ، ۷۸)

ایسے جملوں کے دو حصوں کے درمیان جو تعلق ہے اسے دیکھتے ہوئے کہا جاسکتا ہے کہ مندرجۂ ذیل جملے بھی ان سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ جیسے

« میں اس بات کا کچھ جواب نہ دینے پائی تھی کہ بوا حسینی جلدی سے اٹھ کے چلدیں » (مرزا رسوا : امراؤ جان ادا ، ١٠٤)

«یہ جواب دینے بھی نہ پائے تھے کہ مہری اندر سے نکلی» (سرشار : سیرکہسار، جلد دوم ۔ ۲۳۱ ۔ ۲۳۰)

«دھنیا ابھی کچھ کہنے نہ پائی تھی کہ وہ پھر چل دی» (پریم چند : گؤدان ، ٢٤٥)

اس مرکب جملے کے وقتی تعلق کی خاص کیفیت یہ ہے کہ وہ کام جس کے بارے میں جملے کے دوسرے حصے میں بتایا جاتا ہے، اس کام سے پہلے ختم ہوتا ہے جو جملے کے پہلے حصے میں مصدر کے ذریعہ ظاہر ہوتا ہے۔

ماضی قبل ماضی

(حالت دکھانے والے افعال اور فعل ناقص مرکب ہوتے ہیں)

کام بولنے کے وقت سے ملایا جاتا ہے

- اس حقیقت کو دکھانے کیلئے کہ کوئی کام عمل میں آیا اور اس کا تسلل ختم ہوگیا : کل روئی کیوں تھی
- کام ماضی میں کسی دن یا تاریخ میں ہوا تھا اور جسکا ذکر بعد میں اسی دن یا تاریخ میں کیا جاتا ہے : دسمبر کے انہیں دنوں میں میری بیوی بیمار ہوئی تھی
- کام کا اثر یا نتیجہ ختم ہو چکا ہے : ابھی تم نے مجھے ڈرایا تھا
- کام کو ختم ہوئے بہت عرصہ گزرا ہے : کئی سال ہوئے کہ آپ نے ایک وعدہ کیا تھا

کام ماضی میں کسی مقرر لمحے سے ملایا جاتا ہے

- سبب کا تعلق : اس نے میرے بھائی کی جان بچائی تھی اس لئے ہم اسے بہت چاھتے تھے
- نتیجہ کا موجود ہونا : اس نے اپنی گردن دکھلائی جو سوج گئی تھی
- فعل متعدی اور لازم مفرد شکل میں استعمال ہوتے ہیں : قبل ماضی اپنے خالص معنوں میں : اس نے جو باتیں کہی تھیں سب یاد آنے لگیں ۔

اقبال کا تصور تعلیم

از

ڈاکٹر غلام عمر خاں

شعبۂ اردو، عثمانیہ یونیورسٹی، حیدرآباد

ملیم کا مروجہ تصور:

تعلیم کے جدید تصور میں بالعموم نوجوانوں کی ذہنی، اور کسی حد تک جسمانی ربیت کا مفہوم شامل ہے[1]۔ قدیم تمدنوں میں تعلیم مذہبی پیشواؤں کی نگرانی میں دی جاتی ی، اور عام نہیں ہوا کرتی تھی ۔ تعلیم کے نئے دور کا آغاز یونانیوں کے عہد سے ہوتا ہے ، جنھوں نے ذہن انسانی کو قدیم توہمات سے آزادی دلانے میں بڑا حصہ لیا، اور انسانی کر پر عمیق اثرات چھوڑے ۔ یونانی تعلیم کا اثر اہل روما کے تعلیمی نظام پر ہوا، اور س طرح عہد وسطی[1]، اور موجودہ دنیا تک اس کے اثرات پہنچے ۔ پندرھویں اور سولھویں سدی عیسوی میں یورپ میں نشاۃالثانیہ کے ساتھ تعلیم کو زبردست ترقی ہوئی، اور متعدد جامعات اس زمانے میں قائم ہوئیں ۔

لیکن تعلیم کے موجودہ دور کا آغاز اُنیسویں صدی سے ہوتا ہے، جب کہ مملکت ے تعلیم کا ذمہ لیا ۔ تعلیم کو عام بنایا گیا، اور مملکت کے غیر مذہبی تصور کے پیش‌نظر ملیم کو بھی غیر مذہبی حیثیت دی گئی ۔ عورتوں کے لئے بھی وہی تعلیم تجویز ہوئی ہو مردوں کے لئے تھی ۔ اور متعدد نئے مضامین جو سائنسی اور صنعتی ترقی کا نتیجہ تھے، ملیم کے نصاب میں شامل کئے گئے ۔ رفتہ رفتہ تعلیم نے یورپ میں قوموں کی رہنمائی کرنے والی قوت کی حیثیت سے، مذہب کی جگہ حاصل کرلی ۔

عہد حاضر کے مشہور امریکی ماہر تعلیم جان ڈیوی کے نزدیک تعلیم کا مقصد لکت یا جماعت کے مفاد کی خاطر، جماعت کی سرگرمیوں میں دانشمندانہ حصہ لینےوالے

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف ماڈرن ایجوکیشن (ایجوکیشن)

شہری پیدا کرنا ہے[1] ۔ روسو کے الفاظ میں انسان سماجی حیوان ہے، سماج کے بغیر فرد کی زندگی دشوار ہے، اسلئے انسان کو سماجی زندگی کے قابل بنانا، تہذیبی نقطۂ نظر سے تعلیم کا مقصد ہے ۔ پھر سماج کے ایک خود مکتفی اور آزاد رکن کی حیثیت سے، فرد کے لئے ضروری ہے کہ وہ کوئی نہ کوئی ذریعۂ معاش اختیار کرے، اسلئے جدید تعلیم افراد کی فنی اور پیشہ‌ورانہ تعلیم (Technical & Vocational Education) کو بھی اپنا مقصود قرار دیتی ہے ۔ بلکہ جدید ترین رجحان یہ ہے کہ محض تہذیبی (Cultural) تعلیم، چونکہ افراد کی معاشی خوش حالی کی ضمانت نہیں دے سکتی، اس لئے دوران تعلیم میں تہذیبی پہلو کے مقابلے میں، فنی اور پیشہ‌ورانہ پہلو پر ابتدا ہی سے زور دیا جائے ۔ جدید تعلیم کا تہذیبی منتہا، اعلیٰ اور نصب‌العینی سیرتوں کی تخلیق کرنا نہیں، بلکہ نوجوانوں کو مملکت کے دوسرے شہریوں کے ساتھ مل کر، سماجی زندگی گزارنے کے قابل بنانا ہے اس طرح کہ وہ معاشرہ میں رہ‌کر، معاشرے کو نقصان پہنچائے بغیر خوش حالی کی زندگی گزار سکیں، اور اپنی صلاحیت کے مطابق معاشری زندگی کے مختلف شعبوں کو آگے بڑھانے میں حصہ لے‌سکیں ۔

مغرب کا یہ جدید تصور تعلیم، جو مغرب کے زیر اثر عہد حاضر کے دوسرے تمام متمدن ممالک میں رائج ہے، اقبال کے نزدیک مغربی معاشرہ کے دیگر اداروں کی طرح انسان کی مادی ہستی کو اپنا بنیادی معروض (Object) قرار دیتا ہے - جیسا کہ صراحت کی گئی، فرد کی ذہنی اور کسی حد تک جسمانی تربیت، اس‌کو سماجی زندگی کے قابل بنانا، معاشی مسئلہ کے حل کے لئے اس‌کی فنی اور پیشہ‌ورانہ تربیت، غرض مملکت کے لئے ایک خود مکتفی اور پسندیدہ شہری پیدا کرنا اور مملکت کے سانچے میں اس کو زیادہ سے زیادہ انطباق پیدا کرنے کے قابل بنانا، تعلیم جدید کے اساسی مسائل میں شامل ہیں ۔

تعلیم جدید اور انسان کا اعلیٰ نمونہ:

تعلیم کا یہ تصور، انسانیت کے ان عظیم‌المرتبت معلمین (Educators) کے نزدیک عامیانہ (Mediocrite)، بلکہ مریضانہ ہے، جو انسان کے ایک اعلیٰ اور برتر نمونے کی پیدائش کو عالم بشریت کے موجودہ مصائب کا علاج، اور طبع انسانی کے موجودہ انحطاط

(۱) انسائیکلو پیڈیا آف ماڈرن ایجوکیشن - (ڈیوی جان)

و زوال کا درماں تصور کرتے ہیں - اس خصوص میں عہد حاضر کے دو جلیل القدر معلمین اقبال اور نٹشے کے خیالات میں بعض ضمنی اختلافات کے باوجود بڑی ہم آہنگی پائی جاتی ہے -

اقبال کے نزدیک تعلیم و تربیت، فرد کی سیرت کی تشکیل میں نہایت اہم حصہ ادا کرتی ہے - بلکہ یہ کہنا درست ہوگا کہ اقبال کے نقطۂ نظر سے، خودی کی پوشیدہ توانائی کی مکمل کشادگی اور نمود، بالکلیہ تعلیم و تربیت کے تابع ہے -

انسانی موناد کی تاثر پذیری:

لائیبنز کا خیال تھا کہ تمام مونادات (Monads) فعلیت کے آزاد مراکز ہیں، اور ایک دوسرے پر اثرانداز نہیں ہوتے - البتہ تمام مونادات کے اندرونی تغیرات کی ازل میں کچھ اس طرح تقدیر کی گئی ہے، کہ وہ متصلہ موناد کے تغیرات سے ہم آہنگی اختیار کرلیتے ہیں - چنانچہ انسانی موناد بھی لائیبنز کے نزدیک، اپنی خصوصیات کے اعتبار سے دوسرے انسانی مونادات سے منفرد اور غیر تاثرپذیر فطرت کا حامل ہوتا ہے - لیکن اقبال اس خصوص میں لائیبنز سے اختلاف کرتے ہیں - اقبال کے نزدیک تاثرپذیری انسانی موناد کی ایک اہم خصوصیت ہے اور تاثرپذیری ہی میں خودی کے پوشیدہ امکانات کی کشود کا راز مضمر ہے - اپنے ایک خط میں اقبال لکھتے ہیں :

«اس کے (لائیبنز کے) قیاس کے مطابق انسانی موناد خارج سے کوئی شے قبول کرنے سے عاری ہے - میرا خیال یہ ہے کہ انسانی موناد زیادہ تر تاثرپذیر نوعیت کا حامل ہے - زمانہ ایک بڑی ہی برکت اور نعمت ہے، اگر ایک طرف موت اور تباہی لاتا ہے، تو دوسری طرف وقت ہی آبادی اور شادابی کا منبع ہے - یہی اشیاء کے پوشیدہ امکانات کو بروےکار لاتا ہے - حالات حاضرہ میں تغیر کا امکان ہی انسان کی سب سے بڑی دولت اور ساکھ ہے»[1]

غرض اقبال کے نظریۂ تعلیم میں انسانی موناد کی تاثرپذیری کے تصور سے، سیرت انسانی کی تشکیل میں، تعلیم و تربیت کے ادارے کو اساسی حیثیت حاصل ہوجاتی ہے -

نسل اور خون کے اثرات، نٹشے کی نظر میں:

اقبال کے برخلاف نٹشے انسانی موناد کی اصل پر زور دیتا ہے - نٹشے کے

(۱) مکاتیب اقبال ص ۳۱۶

نزدیک تعلیم کی اثرانگیزی، نسل اور خون کے اثرات کو زائل نہیں کرسکتی - فاسد اور مریضانہ (Decadent) خون کا حامل انسان، اگر کوئی عظیم کام انجام دے بھی، تو اس کا یہ کارنامہ نوع انسانی کے حق میں صحت اور ارتقا کی طرف لےجانے والا نہیں، بلکہ انحطاط و زوال کی طرف رہبری کرنے والا ثابت ہوتا ہے - مثال کے طور پر ایک فاسد خودی (Decadent ego) میں دھماکے کی پیدائش، نٹشے کے الفاظ میں « خاتون اعظم » کی پیدائش کا باعث ہوسکتی ہے[1] - ماحول اور تعلیم و تربیت، موروثی اثرات کو کہاں تک زائل کرتے ہیں، اور موروثی اثرات تعلیم و تربیت کے باوجود، کس حد تک سیرت پر اثر انداز ہوتے ہیں، یہ تعلیم کا ایک معرکۃالارا اور متنازع‌فیہ مسئلہ ہے - لیکن بہرحال یہ امر واقع ہے کہ جدید علوم انسان کو ذہنی آزادی بخشتے ہیں، اور اس امر کا ہر طرح امکان ہے کہ تعلیم کی عطا کردہ حریت سے مسلح ہونے کے بعد، ایک دماغ مریضانہ اور فاسد راہوں پر گامزن ہوجائے، اور دوسرا اسکی برعکس سمت میں -

آزادی فکر اور خام انسان:

اقبال کا تصور تعلیم جو اسلامی بصیرت سے فیض‌یاب ہے، ذہن انسانی کو محض حریت عطا کرکے، اس کو آزاد چھوڑ دینے تک محدود نہیں، بلکہ نفی اقدار (Negation of values)، یا اقبال کے الفاظ میں « لا » کی آزادی بخش قوت کے بعد، قدروں کے ایک مخصوص نظام کے اثبات کو لابدی گردانتا ہے، اور اس طرح انسانی دل و دماغ کی فاسد راہوں پر بھٹکنے کے امکانات کو خارج کردیتا ہے - اقبال کے نزدیک تعلیم و تربیت کا مقصود، محض ذہن انسانی کو آزاد کرنا نہیں، بلکہ اقدار حیات کے ایک اعلیٰ نظام کو انسانی شخصیت پر اس درجہ مسلط کردینا ہے، کہ آزادی فکر کے پیدا ہونے کے بعد، خام انسان کے، ہلاکت کے راستے پر جاپڑنے کے امکانات ختم ہوجائیں -

تعلیم جدید جو ذہن انسانی کو آزادی بخشتی ہے، فاسد طبائع (Decadent natures) یا قرآن کے الفاظ میں « قلوب مریض » کو مزید انحطاط و زوال کے راستے پر ڈال دیتی ہے - ان اشعار مین اقبال اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

آزادی افکار سے ہے ان کی تباہی رکھتے نہیں جو فکر و تدبر کا سلیقہ
ہے فکر اگر خام تو آزادی افکار انسان کو حیوان بنانے کا طریقہ

---

(۱) نٹشے کے خیال کے مطابق « یہ ضروری نہیں کہ ایک عظیم انسان مرد بھی ہو، ہوسکتا ہے وہ صرف ایک عورت ہو، مثلاً یسو مسیح »

تعلیم کے اسی پہلو کے پیش نظر، نٹشے کا خیال تھا کہ آزادی فکر، رو بہ زوال اور فاسد طبائع میں پہنچ کر، «خاتون اعظم» یا اسی قبیل کے انسان پیدا کرتی ہے، جو نوع انسانی کو پیچھے کی طرف گھسیٹتے ہیں ۔ اس لئے وہ اعلی تعلیم کو خواص یا اشراف کے لئے محدود رکھنے کا مدعی ہے[1]۔ نٹشے کے اس اندیشے سے اقبال کو بھی اتفاق ہے کہ آزادی فکر، ایک «قلب مریض» یا فاسد طبیعت میں پہنچ کر انسان کو حیوان نہ بنادے ۔ لیکن اقبال کا تصور تعلیم انسان کو محض آزادی فکر کی منزل پر نہیں چھوڑ دیتا، بلکہ اثباتی قدروں کے ایک ایسے نظام کو انسانی خون میں سرایت کردیتا ہے، جس کی بدولت «خاتون اعظم» نہیں، بلکہ «انسان اعظم» ہی پیدا ہوسکتے ہیں ۔ تاریخ شاہد ہے کہ اسلام کی مخصوص تہذیب جب غلاموں اور نچلے طبقے کے انسانوں کے خون میں بھی سرایت کرگئی ہے، تو ان سے بھی عظیم‌الشان مردانہ کارنامے ظہور میں آئے ۔

تعلیم کا مقصد، اقبال اور نٹشے کی نظر میں :

ایک مخصوص تہذیب کا انسانی شخصیت پر مسلط کردیا جانا، ایک مخصوص تہذیب کا انسانی خون میں سرایت کرجانا — یہی اقبال اور نٹشے دونوں کے نزدیک تعلیم کا نصب‌العین ہونا چاہئے ۔ اور یہ نصب‌العین، جامعات کے اساتذہ اور کتب‌خانوں کی مدد سے عملی جامہ پہن سکتا ہے، اور نہ بچے کی ابتدائے عمر سے، فروبل اور مانٹی سوری کے تعلیمی طریقوں کے ذریعہ جو تربیت دی‌جائے، اسکی مدد سے ۔ اس مقصد کی تکمیل کے لئے، نٹشے اور اقبال دونوں کے نزدیک صرف عظیم شخصیتیں درکار ہیں ۔ ایسی شخصیتیں جن کے لطائف کی کشش، ہر چیز کو اپنے رنگ میں رنگ دیتی ہے، اور جن کی صحبت سے ہر خس و خاشاک کیمیا بن جاتا ہے ۔ ایسے عظیم‌المرتبت معلمین ہی قوموں کی تقدیر بناتے ہیں ۔ ملت میں ایسی ایک جلیل‌القدر شخصیت کی موجودگی بھی، اسکے نوجوانوں پر راز حیات افشا کرجاتی ہے ۔

مروجہ نظام تعلیم، نٹشے کی نظر میں :

گذشتہ صدی میں جرمنی کے نظام تعلیم پر تنقید کرتے ہوئے نٹشے ایسے ہی عظیم معلمین کے فقدان کو اس نظام کی بنیادی خامی قرار دیتا ہے، اور یہی اسکے نزدیک جرمن تہذیب کے انحطاط و زوال کا سبب ہے ۔ جرمنی کے نظام تعلیم کے کھوکھلے‌پن پر

(۱) نٹشے، لوائی لائیف آف دی آیڈیلز ص ۵۶

نٹشے کی یہ تنقید عہد حاضر کے مروجہ تمام نظام ہائے تعلیم پر بھی بعینہ صادق آتی ہے۔ وہ لکھتا ہے :

«ہر وہ چیز جو اہمیت رکھتی ہے، جرمنی کے اعلیٰ تعلیمی نظام میں نظرانداز کردی گئی ہے، خواہ وہ مقصد ہو، یا مقصد کے حصول کے ذرائع ۔ لوگ یہ فراموش کردیتے ہیں کہ تعلیم—تہذیب و تربیت کے طریق عمل کی حیثیت سے ۔ بجائے خود ایک مقصد ہے، نہ کہ «مملکت»—وہ یہ فراموش کردیتے ہیں کہ اس مقصد کے لئے «معلم» (Educator) درکار ہے، نہ کہ پبلک اسکول کا مدرس، اور جامعہ کا عالم ۔ ایسے «معلمین» جو خود اعلی تہذیب کے علمبردار ہوں، فائق اور رفیع الشان دماغ، جو یہ ثابت کرسکیں کہ وہ حقیقت میں ان خوبیوں کے حامل ہیں، اور اپنی زندگی کے ہر لمحے میں اپنے قول اور اپنے رجحانات میں تہذیب کی پختہ اور رسیدہ پیداوار ہیں، نہ کہ تعلیم یافتہ گنوار، یا ناتراشیدہ عالم، جو آج کل ملک کے نوجوانوں پر اعلی اناوں کی طرح، پبلک اسکولوں اور جامعات کی طرف سے مسلط کردئیے جاتے ہیں ۔ کمیاب مستثنیات کو چھوڑکر وہ شے جو جرمنی میں مفقود ہے، وہ تعلیم کی شرط اولین ہے—یعنی «معلمین»—اور یہی علت ہے جرمن تہذیب کے انحطاط و زوال کی . . .
جرمنی کے اعلیٰ مدارس جو کام انجام دے رہے ہیں، وہ یہ ہے کہ وہ نوجوانوں کے ایک وسیع مجمع کو ممکنہ کمترین وقت میں، بےحسی اور اجڈپن سے تربیت دیتے ہیں، تاکہ وہ مملکت کے لئے مفید اور قابل استحصال خادم بن سکیں»[۱] ۔

جوہرخودی کی کشادگی، اور اثباتی قدروں کی اہمیت :

نٹشے کی طرح اقبال بھی مملکت کے لئے مفید اور خدمت گزار خادم پیدا کرنے کو، تعلیم کا ایک ادنی نصب العین سمجھتے ہیں ۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کا مقصد ایک ایسی قوی تہذیب کا رگ وریشے میں سرایت کرجانا ہے کہ انسانی جوہر (Humanation)

---

(۱) نٹشے : ٹوائی لائٹ آف دی آئیڈلز ص ۵۵

میں دھماکا پیدا ہوسکے ، اور شخصیت کے پوشیدہ ممکنات کی مکمل نمود عمل میں آئے ۔اور یہ مقصد مدرسوں اور جامعات کے موجودہ تعلیمی نظام سے پورا نہیں ہوسکتا ۔ موجودہ تعلیم ایک حریت بخش قوت کی حیثیت سے ، عقل کو آزاد تو ضرور کرجاتی ہے ، جو درحقیقت نفی اقدار ، یا «لا» کی منزل ہے ، لیکن نفی اقدار کی منزل کے بعد قدروں کے کسی قوی نظام کے اثبات کے ذریعہ ، وہ منتشر اور پریشان افکار کی ترکیب کا کوئی سامان نہیں کرتی ۔ قدروں کے ایک قوی نظام اثبات کے بغیر انسان کے قوی ذہن و عمل کی شیرازہ‌بندی نہیں ہوسکتی ، اور شخصیت کے منتشر قویٰ تخلیقی قوت پیدا نہیں کرسکتے ، جو سوز عشق کی بدولت ممکن ہے[1] ۔ «ضرب کلیم» میں اقبال نے تعلیم و تربیت کے عنوان کے تحت جو اشعار لکھے ہیں ، ان میں عصر حاضر کے تعلیمی نظام کی اسی خامی کی طرف اشارہ کیا ہے :

پختہ افکار کہاں ڈھونڈنے جائے کوئی
اس زمانے کی ہوا رکھتی ہے ہر چیز کو خام
مدرسہ عقل کو آزاد تو کرتا ہے مگر
چھوڑ جاتا ہے خیالات کو بے ربط و نظام
مردہ لا دینئی افکار سے افرنگ میں عشق
عقل بے ربطئی افکار سے مشرق میں غلام

علوم جدید میں قوت محرکہ مفقود ہے :

علم و حکمت کی روشنی دماغ کو منور تو ضرور کردیتی ہے ، لیکن اس میں وہ قوت محرکہ (Dynamic force) مفقود ہے ، جو انسان کو خود اعتمادی اور خودآگاہی ، اور غیر متزلزل یقین کے ساتھ ماحول پر حملہ‌آور ہونا سکھاتی ہے ، اور جو شخصیت کے تمام‌تر قویٰ کو ایک بنیادی نصب العین پر مرکوز کرکے ، جوہر خودی مشتعل کرنے کا باعث ہوتی ہے ۔ اس کے بغیر انسان ، ذات کے حقیقی کیف و سرور سے ناآشنا رہتا ہے ۔ لیکن جوہر خودی کی کشادگی ، موجودہ تعلیمی نظام میں ، جامعات کے کتب خانوں اور اساتذہ کے ذریعہ ممکن نہیں ۔ اس کے لیے سوز عشق درکار ہے ، جو ایک صاحب عشق

۱ اقبال کے تصور عشق پر راقم کا ایک تفصیلی مضمون «فکر و نظر» جنوری سنہ ۱۹۶۴ع کے شمارے میں شائع ہوا ۔

یا مرد کامل کی فیض صحبت کے بغیر پیدا نہیں ہوسکتا ۔ « ضرب کلیم » میں « تربیت » کے عنوان کے تحت، اقبال اسی حقیقت کی صراحت کرتے ہیں :

زندگی کچھ اور شی ہے، علم ہے کچھ اور شے
زندگی سوز جگر ہے علم ہے سوز دماغ
علم میں دولت بھی ہے قدرت بھی ہے لذت بھی ہے
ایک مشکل ہے کہ ہاتھ آتا نہیں اپنا سراغ
اہل دانش عام ہیں، کمیاب ہیں اہل نظر
کیا تعجب ہے کہ خالی رہ گیا تیرا ایاغ
شیخ مکتب کے طریقوں سے کشادہ دل کہاں
کس طرح کبریت سے روشن ہو بجلی کا چراغ

عظیم معلم یا مرد کامل نظام تعلیم کی روح رواں ہے :

نٹشے کی طرح اقبال بھی، ایک عظیم معلم، ایک عظیم الشان حرکی (Dynamic) شخصیت کو، سارے تعلیمی نظام کی روح سمجھتے ہیں ۔ اس کے بغیر کسی قوم کا تعلیمی نظام، اپنی جامعات، اساتذہ، کتب‌خانوں، معملوں، مدرسوں، بازی گاہوں، اور طفل تربیت گاہوں (Nursery School) کے باوجود محض بےجان رہتا ہے ۔ اقبال طالب علم کی زندگی میں اِسی زبردست کمی کے پورا ہونے کی تمنا کرتے ہیں، کیونکہ ایک حرکی شخصیت کے فیض ہی کی بدولت خودی کی بیداری ممکن ہے، جو تمات قوت تخلیق کا سرچشمہ ہے :

خدا تجھے کسی طوفان سے آشنا کردے کہ تیرے بحر کی موجوں میں اضطراب نہیں
تجھے کتاب سے ممکن نہیں فراغ کہ تو کتاب خواں مگر صاحب کتاب نہیں

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال نے ایک معلم (Educator) کی حیثیت سے، مرد کامل کی حرکی شخصیت کا نقشہ کھینچا ہے، جو ایک قوی تہذیب کی تخم ریزی کے ذریعہ، انسانی دل و دماغ میں ایک برتر اور اعلیٰ نمونے کی تخلیق کا باعث ہوتی ہے :

پخته سازد صحبتش هر خام را تازه غوغاے دهد ایام را
از نم او آتش اندر شاخ تاک در کف خاک از دم او جان پاک
از نگاهش فرودیں خیزد ز دی درد هر خم تلخ تر گردد ز می
درس لاخوف علیهم می دهد تا دلے در سینهٔ آدم نهد

صحبت او ہر خزف را دُر کند حکمت او ہر تہی را پُر کند
بندۂ درماندہ را گوید کہ خیز ہر کہن معبود را کن ریز ریز
ذرۂ بے مایہ ضو گیرد ازو ہر متاعے ارج نو گیرد ازو
زندہ از یک دم دو صد پیکر کند محفلے رنگیں ز یک ساغر کند
تازہ انداز نظر پیدا کند گلستاں در دشت و در پیدا کند
از تف او ملتے مثل سپند برجہد شورا فگن و ہنگامہ بند
یک شرر می افگند اندر دلش شعلۂ درگیر می گردد گلش
بندہا از پا کشاید بندہ را از خداونداں رباید بندہ را

اہل دل از صحبت ما مضمحل گل ز فیض صحبتش داراے دل
محرم او شو ز ما بیگانہ شو خانہ ویراں باش و صاحب خانہ شو
شکوہ کم کن از سپہر لاجورد زندہ شو از صحبت آں زندہ مرد
صحبت از علم کتابی خوشتراست صحبت مردان حر آدم گر است

آگ اس کی پھونک دیتی ہے برنا و پیر کو لاکھوں میں ایک بھی ہوا گر صاحب یقیں

پرورش دل کی اگر مدنظر ہے تجھ کو مرد مومن کی نگاہ غلط انداز ہے بس
دنیا کو ہے اس مہدی بر حق کی ضرورت ہو جس کی نگہ زلزلۂ عالم افکار

خودی کی بیداری، تعلیم کا بنیادی مقصد ہے:

اقبال کے نقطۂ نظر سے تعلیم کا بنیادی مقصد، خودی میں جذبۂ عشق کی بیداری اور اس کی تربیت ہے یعنی اس بنیادی جذبۂ حیات کا جھنجوڑ کر بیدار کردیا جانا، جو انسان کی تمام تر مساعی کا اساسی محرک ہے ۔ جیسا کہ اقبال کے تصور عشق کی توضیح کرتے ہوئے راقم نے صراحت کی ہے، عشق سے اقبال کی مراد انسانی شخصیت کے حقیقی جوہر، روح کا خلش و اضطراب ہے، اور جو اپنی اصل، خودی مطلق، کی طرف عود کرنے کی آرزو پر مشتمل ہے ۔ انسان کی مادی ہستی، روح کے مقصود کی تکمیل، یعنی خدا کا تقرب حاصل کرنے کی جد و جہد میں، ایک ذریعہ یا آلہ کی حیثیت رکھتی ہے ۔

اس لئے زندگی کے تمام اداروں کا مقصد ، جن میں تعلیم بھی ایک اہم ادارہ ہے، یہی ہونا چاہئیے کہ وہ روح کو اس کی بنیادی جستجو میں مدد دیں ۔

تعلیم جدید کا معروض انسان کی مادی ہستی ہے :

اقبال کے اس تصور کے برعکس، تعلیم جدید کا مقصد انسان کی ذہنی اور کسی حد تک جسمانی تربیت ہے۔ بالفاظ دیگر تعلیم جدید کا معروض انسان کی مادی ہستی ہے۔ ذہن یا عقل اقبال کے نزدیک انسان کی مادی ہستی کی پیداوار ہے ۔ وہ ایک حربہ ہے جس کی تشکیل انسان کی مادی ہستی نے موجودہ ماحول میں اپنی حفاظت و بہبود کی خاطر کی ہے ۔ اس طرح جدید تعلیم انسانی شخصیت کے صرف ایک جز کو جس کا تعلق شخصیت کے ادنیٰ جوہر (Lower Principle) سے ہے ، اپنا بنیادی معروض اور منتہا قرار دیتی ہے ۔

طبعی علوم قرآن کی نظر میں :

اقبال عقل یا ذہن انسانی کی نشو و نما اور تربیت کو بھی تعلیم کے مقاصد میں سے ایک ضروری مقصد تصور کرتے ہیں ۔ قرآن کے نزدیک علم، انسان کی فطرت میں ودیعت کیا گیا ہے ۔ اشیا کے تغیرات کا علم، ذات مطلق کے شیون، یا اسماے الٰہی کا علم ہے، اور اقبال کے نزدیک یہ عبادت کی ایک شکل ہے ۔ تغیر کا عالمگیر ظہور (Phenomenon) قرآن کے نزدیک خدا کی سب سے بڑی نشانی ہے اور قرآن غوروفکر کرنےوالوں کو خدا کی ان نشانیوں کے سمجھنے کی ترغیب دیتا ہے[1] ۔ اشیا کے تغیرات کا علم، طبعی علوم (Physical Sciences) کی تحصیل ہے ۔ لیکن علوم عقلیہ یا علوم طبعی کے ذریعہ صرف حقیقت کے مجازی پہلو تک رسائی ممکن ہے، حقیقت کے باطنی پہلو کا ادراک طبعی علوم کے ذریعہ نہیں ہوسکتا ۔ یہ صرف مذہبی تجربے یا قلبی تجربے کی بدولت ممکن ہے ، جو حیات کی اعلیٰ تر سطحوں کا تجربہ ہے ۔ اس تجربہ میں عارف ایک واحد اندرونی نظر کی تخلیق کے ذریعہ ، اعماق حیات میں غوطہ لگاکر ، حقیقت کے عین یا اسکے باطنی کیف و سرور کا حیات انگیز تجربہ حاصل کرتا ہے ۔ اقبال ایک عارف

---

۱ ملاحظہ ہوں قرآن، سورہ بقرہ، آیت ۱۲۴ ، سورۃ الانعام آیات ۲۹ ، سورۃ الغاشیہ آیات ۱۸ تا ۲۰ ، سورہ الروم ، آیات ۲۲

کے اسی تجربہ کا مقابلہ علماے طبعی کے مشاہدات سے کرتے ہوئے ، جو حقیقت کے مجازی پہلو اور اسکے تغیرات کے علم پر مشتمل ہوتے ہیں ، کہتے ہیں :

محرم نہیں فطرت کے سرود ازلی سے بیناے کواکب ہو کہ داناے نباتات

حیات انسانی کے نصب‌العین کا تعین اور مذہب :

ذہنی تربیت اور نشو و نما، اور اس کے ذریعہ علوم طبعی کی تحصیل ، اقبال کے نزدیک تعلیم کا یقیناً ایک اہم جز ہے ، کیونکہ علوم طبعی کی تحصیل انسانی شخصیت کے اس پہلو کی نشو و نما اور ترقی کا باعث ہوتی ہے ، جسکی نمائندگی قوت سے ہوتی ہے ۔ لیکن قوت محض، ایک کامل شخصیت کی تشکیل نہیں کرسکتی ۔ ایک کامل شخصیت کی تشکیل کا اصول اقبال کے نزدیک یہ ہے : قوت حق کی رہنمائی میں (Power guided by Truth) علم و حکمت جو عقل کے زائیدہ ہیں، حقیقت کے باطنی پہلو تک رسائی حاصل نہیں کرسکتے ۔ حقیقت کے عین یا نصب‌العین (Ideal) کا تجربہ ، حیات کی اعلیٰ‌تر استعداد سے متعلق ہے ، جس کی نمائندگی مذہب سے ہوتی ہے ۔ علم و حکمت کے ذریعہ نفس الامری (Real) اور مقرون (concrete) کا علم، اور اس کی تسخیر تو ممکن ہے ، لیکن حیات انسانی کے نصب‌العین کا تعین ، علم و حکمت یا عقل کے ذریعے نہیں ، بلکہ وحی حق ، یا روح کے ذریعہ ہوسکتا ہے - حیات کی صحت و ارتقا کا انحصار اس امر پر ہے کہ نصب العین کی روشنی میں ، خارجی اور واقعی اشیا کی تنظیم و ترتیب کی جاے ، روح یا اعماق حیات سے پھوٹنے والی شعاعوں کی روشنی میں، بالفاظ دیگر، وحی حق کی رہبری میں ، مادہ کو حسب خاطر ڈھالا جاے ۔ پس علوم و حکمت ایک کامل شخصیت کی تشکیل و ارتقا کے حق میں ، اسی وقت کارآمد ہوسکتے ہیں ، جبکہ وہ روح کے مقاصد کے تابع ہوں ۔ رومی بھی اسی حقیقت کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

علم را بر دل زنی یارے بود علم را برتن زنی مارے بود

اصل تہذیب مذہب ہے :

اقبال کے نزدیک اصل تہذیب مذہب ہے :

اصل تہذیب است دیں ، دین است عشق

مذہب انسانی جذبات و حسیات کی حقیقی تہذیب و تربیت کرتا ہے ، اور

قوائے ذہن و عمل کے اظہار کے لیے مخصوص راہوں کا تعین کرکے، انسان کے ہلاکت کی راہ پر پڑ جانے کے امکانات کو روکتا ہے ۔ یہ تہذیب و تربیت، علم حق کی بصیرت سے فیض یاب ہونے پر مبنی ہے ۔ اور علم حق شریعت کے سوا اور کچھ نہیں- مرضی حق سے عشق ' اور مرضی حق کی اتباع، یہی شریعت کا راز ہے، اور اُسی شریعت کی پابندی اسلام کی اساس ہے :

علم حق غیر از شریعت ہیچ نیست　　اصل سنت جز محبت ہیچ نیست
با تو گویم سرِ اسلام است شرع　　شرع آغاز است و انجام است شرع

لیکن شریعت کی اتباع، آزاد شخصیت پر کوئی خارجی بندش نہیں، بلکہ وہ عالمگیر بصیرت کے حامل ایسے اصولوں کی اتباع ہے، جس کے بغیر انسانی شخصیت کا جوہر، مکمل نمود حاصل نہیں کر سکتا کیونکہ 'وحی حق، جو مذہب کی اساس ہے' « سود و بہبود ہمہ » (Good of all) کے اصول پر مبنی ہے :

وحی حق بینندۂ سود ہمہ　　درنگاہش سود و بہبود ہمہ

شرع کی پابندی فی‌الحقیقت انسان کی آزاد شخصیت کا اثبات ہے- وہ شخصیت کے اعلی جوہر(Higher Principle) کی آزادی کا اثبات ہے- کیونکہ شرع کا راز، اقبال کے نزدیک سوائے اس کے اور کچھ نہیں کہ انسان کی آزاد شخصیت کو تسلیم کیا جائے اور اس کو تمام خارجی قوتوں کی غلامی سے بے نیاز کردیا جائے:

کس نباشد در جہاں محتاج کس　　نکتۂ شرع مبیں این است وبس

اس طرح اقبال کے نقطۂ نظر سے تہذیب و تربیت کا بنیادی اصول، شخصیت کے اعلیٰ جوہر، قلب یا روح کی آزادی کا اثبات؛ اور شخصیت کے ادنیٰ جوہر، یعنی انسان کی مادی ہستی کو، قلب یا روح کے مقصود، خدا کی مرضی کے تابع کرنا ہے . جب شخصیت کا ادنیٰ جوہر' اعلیٰ جوہر کے تابع ہوجاتا ہے، بالفاظ دیگر، جب انسان کی مادی ہستی کی خواہشیں، قلب یا روح کی رہنمائی کی پابند ہوجاتی ہیں، تو انسان کے جذبات و احساسات کے فاسد عناصر جل کر پاکیزہ ہوجاتے ہیں، اور خام اور ناقص انسان پختگی اور کمال حاصل کرلیتا ہے- اس طرح ادنیٰ جوہر کی آزاد فعلیت کے سبب، انسانی شخصیت کے تباہی و ہلاکت سے دوچار ہونے کے امکانات ختم ہوجاتے ہیں۔

قرآن انہیں مہلک امکانات سے انسان کو متنبہ کرتا ہے :

« وابتـــع هـــواه فـــتردی » [۱]

« لا تتبع الهوی فیضلک عن سبیل الله » [۲]

عقل جیسا کہ وضاحت کی گئی ، شخصیت کا کوئی بنیادی جوہر نہیں ، بلکہ وہ محض ایک حربہ یا آلہ ہے ، انسان کی مادی ہستی کا - عقل ، روح کے مقصود تک رسائی میں مدد دیتی ہے - لیکن مقصود یا نصب العین کا تعین اس کے بس سے باہر ہے ۔

شخصیت کا ادنیٰ جوہر ' اور علم و حکمت :

اقبال طبعی علوم کو تعلیم کا ایک اہم جز ضرور تسلم کرتے ہیں ، لیکن وہ تعلیم جدید کے اس مسلک کا ابطال کرتے ہیں کہ علوم کو شخصیت کے اعلی جوہر کی گرفت سے آزاد کردیا جائے ، اور شخصیت کا ادنیٰ جوہر علوم کے مصرف کا تعین کرے - جب شخصیت کا ادنیٰ جوہر علم و حکمت کی رہنمائی کرنے لگے ، تو علم و حکمت ابلیس کا حربہ ثابت ہوتے ہیں ۔ چنانچہ اسلامی تہذیب میں علم و حکمت کے عنصر کی حیثیت کا مقابلہ ، مغرب جدید کی تہذیب میں علم و حکمت کے عصر کی حیثیت سے کرتے ہوئے ، اقبال علم کی آفریدہ ہلاکت سامانی کا اس طرح نقشہ کھینچتے ہیں :

هرچه می بینی ز انوار حق است　　حکمت اشیا ز اسرار حق است
هرکه آیات خدا بیند حُراست　　اصل این حکمت ز حکم انظراست
بندهٔ مومن ازو بهروز تر　　هم به حال دیگران دل سوز تر
علم چون روشن کند آب و گلش　　از خدا ترسنده تر گردد دلش
علم اشیا خاک مارا کیمیاست　　آه در افرنگ تاثیرش جداست
عقل و فکرش بے عیار خوب و زشت　　جبرئیل از صحبتش ابلیس گشت
دانش افرنگیان تیغے بدوش　　در هلاک نوع انسان سخت کوش
با خسان اندر جهان خیر و شر　　درنسازد مستی علم و هنر
آه از افرنگ و از آئین او　　آه از اندیشهٔ بے دین او
علم حق را ساحری آموختند　　ساحری نے کافری آموختند
عقل اندر حکم دل یزدانی است　　چون ز دل آزاد گشت شیطانی است

۱ قرآن ، سوره طه ، آیت ۱٦

۲ قرآن ، سوره ص ، آیت ۲٥

تعلیم جدید جذبۂ عشق کو بیدار نہیں کرتی :

جدید مغربی تعلیم صرف ذہن انسانی کی نشو و نما اور تربیت کرتی ہے - پھر عقل کی فتوحات سے جو مسرت و کامرانی حاصل ہوتی ہے یہی علوم مغرب کا حاصل ہے - وہ حیات انسانی کے بنیادی جذبۂ عشق کو خفتہ و خوابیدہ چھوڑ جاتی ہے - اسلئے علوم مغرب میں وہ کیف غم مفقود ہوتا ہے، جو روح کے جذبۂ عشق کی بیداری اور اسکے سوزو درد سے پیدا ہوتا ہے - اقبال مغرب کی اس شراب سے تنگ آکر ان تلخ جرعوں کے طالب ہوتے ہیں، جو روح کے سکون و جمود کو ختم کردیں، اور جذبۂ حیات میں ایک شورش و ہنگامہ کی پیدائش کا باعث ہوں :

پیر مغاں فرنگ کی مئے کا نشاط ہے اثر
اس میں وہ کیف غم نہیں مجھکو تو خانہ ساز دے

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کرڈالے خموش

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال ایک صاحب دل انسان کے نقطۂ نظر سے، جدید مغربی علوم کی تشریح و تنقیح کرتے ہوئے بتاتے ہیں کہ علوم جدید، حقیقت کے مجازی پہلو (Phenomena) کے گرد چکر لگاتے ہیں، اور حقیقت کے عین تک رسائی حاصل نہیں کرتے - ان علوم کی تحصیل حیات کے بنیادی جذبۂ عشق کو بیدار نہیں کرتی، بلکہ اس‌کو خفتہ و خوابیدہ چھوڑ جاتی ہے - علوم جدید خودی کی پوشیدہ توانائی کے حق میں سوز عشق کی طرح ایک اشتعال انگیز عامل (Explosive agent) کی حیثیت نہیں رکھتے، جسکی بدولت جوہر انسانی میں دھماکا پیدا ہوجاے :

سوز عشق از دانش حاضر مجوے — کیف حق از جام این کافر مجوے
مدتے محو تگ و دو بودہ ام — رازدان دانش نو بودہ‌ام
دانش حاضر حجاب اکبر است — بت‌فروش و بت‌پرست و بت‌گراست
پا بہ زندان مظاہر بستۂ — از حدود حس برون ناجستۂ
آتشے دارد مثال لالہ سرد — شعلۂ دارد مثال ژالہ سرد
فطرتش از سوز عشق آزاد ماند — در جہانِ جستجو ناشاد ماند

عشق افلاطون علت ہاے عقل　　به شود از نشترش سوداے عقل
جُمله عالم ساجد و مسجود عشق　　سومنات عقل را محمود عشق
این مئے دیرینه در میناش نیست　　سوز یارب قسمت شبهاش نیست

تعلیم صحیح اور ولولۂ حیات کی بیداری :

اقبال کے نقطۂ نظر سے جدید تعلیم ادھوری ، نامکمل ، اور بےجان تعلیم ہے ، جو شخصیت کے صرف ایک ذیلی جز کی تربیت اور نشو و نما کو اپنا مقصد قرار دیتی ہے ۔ اقبال کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصد یہ ہے کہ وہ انسان کے بنیادی ولولۂ حیات میں سورش و ہنگامہ پیدا کردے ۔ جذبۂ حیات کی بیداری انسان کی کامل شخصیت کی بیداری ہے ، جو شخصیت کی ہرجہتی توسیع و نشوونما کی شکل میں ظاہر ہوتی ہے ۔ « ارمغان حجاز » میں اقبال نے تعلیم کے عنوان سے جو قطعات کہے ہیں ، اس میں تعلیم کے اسی نصب‌العین کی صراحت کرتے ہیں :

تب و تابے که باشد جاودانه　　سمند زندگی را تازیانه
به فرزندان بیاموز این تب و تاب　　کتاب و مکتب افسون و فسانه

جوہر انسانی کے دھماکے کے لئے ایک بڑا دماغ لازمی شرط نہیں ہے ۔ ایک تڑپتا ہوا دل اس کی بنیادی شرط ہے اور دل کی خلش و اضطراب کے درجے پر انسانی شخصیت کی عظمت کا انحصار ہے ۔ اقبال کے نزدیک حیات کے بنیادی ولولہ میں شورش و اضطراب کا پیدا ہونا ، انسانی زندگی کا سب سے زیادہ بیش بہا سرمایہ ہے :

در جہاں جز درد دل ساماں مخواہ

زندگی بر آرزو دارد اساس　　خویش را از آرزوے خود شناس

قسمت ہر دل به قدر ہاے وہوست

عظمت انسانی کی شرط :

حیات کے بنیادی ولولہ میں ایک زبردست شورش و ہنگامہ کی پیدائش ہی عظیم الشان شخصیتوں کے ظہور کا باعث ہوتی ہے ۔ اور یہ انسانی عظمت ایک بڑے دماغ کے واسطے سے ظاہر ہوسکتی ہے ، اور اس کے بغیر بھی ۔ تعلیم جدید کے اس رحجان

پر تنقید کرتے ہوئے جو دماغی تربیت اور نشوونما کو اپنا موضوع قرار دیتا ہے، اقبال ارباب تعلیم کو تلقین کرتے ہیں کہ وہ نوجوانوں کی سیرت سازی کے عظیم الشان کام میں، دماغ کو نہیں، بلکہ جو ہر حیات کو ٹٹولیں، اور اس کو اپنی توجہ کا بنیادی معروض قرار دیں:

ترا نومیدی از طفلاں روا نیست　　چہ پروا گر دماغ شاں رسا نسیت
بگو اے شیخ مکتب گر بدانی　　کہ دل در سینۂ شاں ہست یا نیست

جدید تعلیم، اور روباهی سیرت:

شخصیت انسانی کے ایک جز کی تربیت اور نشوونما، اور دوسرے اهم تر جز کو نظر انداز کرکے، جدید تعلیم شخصیت کے صرف ایک پہلو کو بیدار، اور دوسرے کو خوابیدہ هی نہیں چھوڑتی؛ بلکہ تعلیم کا یہ ادھورا اور ناقص نظام، انسانی شخصیت میں فساد طبع کی پیدائش کا باعث هوتا هے۔ جدید تعلیم کا موضوع ذهن انسانی کی نشوونما هے، نہ کہ انسانی عزم (will) یا بنیادی جذبۂ حیات کی۔ اس لیے بنیادی ولولۂ حیات کا نظر انداز کردیا جانا، اور ذهن انسانی کی نشوونما، عزم حیات کی بے انتباهی اور عقل کی تیزی ان سب کا امتزاج، ایک کمزور لیکن چالاک انسان کی تخلیق کا باعث هوتا هے۔ اقبال کے الفاظ میں جدید مغربی تعلیم روباهی سیرت کی تخلیق کرتی هے۔ ان اشعار میں اقبال مغربی تعلیم کے اسی اثر کو واضح کرتے هیں:

روبہی آموختم از خویش دور افتادہ ام　　چارہ پردازاں بہ آغوش نیستانم برید

وہ آنکھ کہ هے سرمۂ افرنگ سے روشن　　پُر کار و سخن ساز هے نم ناک نہیں هے

علوم جدید مظاهر کے گرد گھومتے هیں:

اشیاء کے مجازی پہلو کے علم، یا علوم طبعی کی تحصیل کی بدولت، انسان غیر خود کے متعلق تو کچھ آگاهی حاصل کرلیتا هے، لیکن خود اپنی ذات کے سرچشمۂ لذت و حیات سے بے خبر رهتا هے۔ ماهرین فلکیات کے سحابوں (hyperbolas) کے راستوں کے متعلق تحقیق و تفتیش، ماهرین طبعیات کی جوهر کے اندرونی برقیوں کی ساخت سے متعلق تحقیقات، ماهرین نباتیات کے حقیر ترین نباتی جرثوموں پر تجربات، علماء اور محققین کی یہ ساری مساعی، تمدن کے ارتقا میں نہایت قیمتی سہی، لیکن یہ سب غیر خود کے

گرد گھومتی ہیں۔ خود انسانی شخصیت کے مرکزے (nucleus) سے جو بجائے خود ایک کائنات اور اعلیٰ ترین تخلیقی قوت کا سرچشمہ ہے، نہ ماہر فلکیات آگاہ ہے نہ ماہر نباتیات و نفسیات۔ انسانی عقل کی اس تمام تگ و دو کی مثال، ایک اندھے کی ہے جو فضا میں ٹٹولتا ہوا، جدھر مزاحمت محسوس نہ ہو، اور راستہ کھلا نظر آئے، آگے بڑھتا چلا جاتا ہے؛ نہ منزل مقصود اسے دکھائی دیتی ہے، اور نہ وہ راستہ جو منزل تک لے جاتا ہے۔ یا پھر اس کی حالت ایک لکۂ ابر کی سی ہے کہ جسے ہوا کے جھونکے فضا میں اوپر نیچے جس سمت میں چاہتے ہیں اڑا لے جاتے ہیں۔

ازاں فکر فلک پیماچہ حاصل　　که گرد ثابت وسیار گردد
مثال پارۂ ابرے که از باد　　به پہنائے فضا آوارہ گردد

محرم نہیں فطرت کے سرود ازلی سے　　بینائے کواکب ہو کہ دانائے نباتات

عرفان ذات کے اساسی علم کی کمی:

«ضرب کلیم» کے تعلیم و تربیت کے حصے میں «مہمان عزیز» کے عنوان سے، اقبال تعلیم جدید میں خودی یا ذات کے علم کی اسی کمی کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

پُر ہے افکار سے ان مدرسہ والوں کا ضمیر
خوب و ناخوب کی اس دور میں ہے کس کو تمیز
چاہئے خانۂ دل کی کوئی منزل خالی
شاید آجائے کہیں سے کوئی مہمان عزیز

ان اشعار میں بھی اقبال، جدید نظام تعلیم میں علم خودی کے سوا، جو شخصیت کی تشکیل و توسیع کے لیے اساسی نوعیت کا علم ہے، دیگر ساری خرافات کی موجودگی پر اس طرح طنز کرتے ہیں:

اقبال یہاں نام نہ لے علم خودی کا　　موزوں نہیں مکتب کے لیے ایسے مقامات
بہتر ہے کہ بیچارے ممولوں کی نظر سے　　پوشیدہ رہیں باز کے احوال و مقامات
آزاد کا اندیشہ حقیقت سے منور　　محکوم کا اندیشہ گرفتار خرافات
محکوم کے حق میں ہے یہی تربیت اچھی　　موسیقی و صورت‌گری و علم نباتات

جدید تعلیم میں عرفان ذات کے اساسی علم کی کمی، اور غیر خود کے طواف میں انہماک کے سبب، جوہرخودی کی تباہی کی طرف ان اشعار میں بھی اشارہ کیا ہے:

نگاہ وہ نہیں جو سرخ و زرد پہچانے   نگاہ وہ ہے جو محتاج مہر و ماہ نہیں
کھلے ہیں سب کے لئے غربیوں کے میخانے   علوم تازہ کی سرمستیاں گناہ نہیں
اسی سرور میں پوشیدہ موت بھی تیری   ترے بدن میں اگر سوز لااله[1] نہیں

«ضرب کلیم» میں «آگاہی» کے عنوان سے بھی علوم جدیدہ میں عرفان ذات کے اساسی علم کی کمی کو واضح کیا ہے:

نظر سپہر پہ رکھتا ہے جو ستارہ شناس   نہیں ہے اپنی خودی کے مقام سے آگاہ
خودی کو جس نے فلک سے بلند تر دیکھا   وہی ہے مملکت صبح و شام سے آگاہ
وہی نگاہ کے ناخوب و خوب سے محرم   وہی ہے دل کے حلال و حرام سے آگاہ

خود آگاہی، علم کی اساس ہے:

اقبال کا نصب‌العینی انسان، جو علو ذات کے اعلیٰ ترین نصب‌العین «خدا» کو اپنا منتہا قرار دیتا ہے، خود آگاہی اور خود طوافی کو علم کی بنیاد قرار دیتا ہے۔ خدا کا منکر کافر ہے، لیکن خودی کا منکر اور خودی کو نظر انداز کرنے والا انسان، اقبال کے نزدیک بدتر قسم کے کافر کی حیثیت رکھتا ہے:

منکر حق نزد ملا کافر است   منکرخود نزد من کافر تراست

اقبال عہد حاضر کے تعلیمی نظام سے اسی لئے نفرت کرتے ہیں کہ وہ ایک دل بیدار رکھنے والی شخصیت کی تخلیق نہیں کرسکتا اور جوہر حیات کو نظر انداز کرکے مظاہر کی پرستش میں منہمک ہے:

بہ آں مومن خدا کارے نہ دارد   کہ در تن جانِ بیدارے ندارد
ازاں از مکتب یاراں گریزم   جوانے خود نگہ دارے ندارد

عین ذات کی ایک جھلک بھی انسان کے بنیادی ولولۂ حیات میں ایک عظیم شورش و ھنگامہ پیدا کردیتی ہے اور اس کو زبردست قوت تخلیق سے معمور کردیتی ہے؛ اسی منزل پر پہنچ کر انسان پر یہ دائمی راز بھی منکشف ہوتا ہے کہ ذات ہی کائنات

---

(۱) لااله غیر خود کی نفی اور ارتقاے ذات کے اعلیٰ ترین نصب‌العین «کبریا» کا اثبات کرنےوالا اصول ہے۔

کی حقیقت ہے ، اس کے سوا باقی سب کچھ مجاز اور خودی کی فعلیت کے لئے ایک بازیچہ کی حیثیت رکھتا ہے ۔

تعلیمِ جدید جوہرِحیات کی نفی کرتی ہے :

جدید تعلیم کی روح ، جو خودی کے حیات انگیز علم کو نظر انداز کرنے اور غیر خود کے طواف پر مبنی ہے ، شخصیت کے جوہر کو کچلنے اور ولولۂ حیات کو فنا کرنے کا باعث ہوتی ہے - اقبال کے نزدیک تعلیم کا یہ نظام شخصیت کے حق میں ایک تیزاب کی حیثیت رکھتا ہے ، جو خودی کو جلاکر انسانی جوہر کو فنا کردیتا ہے - تعلیم جدید کے ہاتھوں ہونہار اور ابھرتی ہوئی خودیوں کی تباہی کے واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہوئے ، اقبال کہتے ہیں :

حوانے خوش گلے رنگیں کلاہے نگاہ او چوں شیراں بے پنا ہے
بہ مکتب علم میشی، رام کردند میسر نایدش برگ گیا ہے

« ضرب کلیم» میں ایک «لرد فرنگی» اپنے فرزند کو نصیحت کرتے ہوئے بتاتا ہے کہ پسماندہ قوموں کے افراد کی تسخیر کے لیے تعلیم جدید سے بہتر کوئی نسخہ نہیں ، جس کی مدد سے غیور اور ناقابل تسخیر خودیاں بھی جل کر بھسم ہوجاتی ہیں -

تعلیم کے تیزاب میں ڈال اس کی خودی کو ہوجائے جو یہ نرم جدھر چاہے اسے پھیر
تاثیر میں اکسیر سے بڑھ کر ہے یہ تیزاب سونے کا ہمالہ ہو تو مٹی کا ہے ایک ڈھیر

جدید مغربی تعلیم کے خودی سے بیگانہ بنانے کے مضمون کو ایک اور مقام پر اس طرح ادا کیا ہے :

بیا اقبال جامی از خمستان خودی درکش تو از می‌خانۂ مغرب زخود بے گانہ می آئی

اسلامی تہذیب، اور تعلیم کا تصور:

مغربی تعلیم کے برعکس، اسلامی تہذیب تعلیم کے جس تصور کی حامل ہے ، اس کا مقصود محض ذہن انسانی کی تربیت اور نشوونما نہیں ، بلکہ انسان کے بنیادی ولولۂ حیات کو مشتعل کردینا ہے - بالفاظ دیگر اسلام کا تصور تعلیم دل کی بیداری، یا جذبۂ عشق کی آگ کے تیز کرنے کو اپنا بنیادی مقصود قرار دیتا ہے ، وہ ایک مخصوص تہذیب کو انسان کے خون میں سرایت کردینے کے اصول پر مبنی ہے جس کی بدولت شخصیت کے تمام

قوائے ذہن و عمل ایک نصب العین پر مرکوز ہوجاتے ہیں، اور خودی کی منتشر قوتوں کے ایک نقطہ پر مرتکز ہوجانے سے، ان میں ایک دھماکا پیدا ہوجاتا ہے۔

تعلیم کی حرکی قدر:

تعلیم کا یہی حرکی (Dynamic) تصور تھا، جس کی بدولت ابتدائے اسلام میں ایک صحرائی قوم نے جو ماضی میں اپنا کوئی تمدن تک نہ رکھتی تھی، دیکھتے ہی دیکھتے، ساری دنیا میں ایک ہنگامہ برپا کردیا، اور بیس بائیس سال کی قلیل مدت میں، ایران و روما کی طاقتور اور مستحکم مملکتوں کو مغلوب اور ان کی قدیم اور دیرینہ تہذیب و تمدن کو ماند کردیا؛ اسطرح دنیا کے ایک بڑے حصے کی قلب ماہیت کردی۔ تاریخ بتاتی ہے کہ اسلام کی یہ مخصوص تہذیب جب شخصیت میں سرایت کرگئی، تو ادنیٰ اور متوسط طبقے کے افراد نے بھی عظیم الشان کارنامے انجام دیے۔ ایران اور روما کے درباروں کی عظمت و سطوت بھی ان کی نگاہوں میں نہ جچتی تھی، اور بے سرو سامان معمولی سپاہی بھی ایران کے حاکموں کے پرشکوہ دربار میں اس شان سے داخل ہوتے تھے، کہ اپنے نیزے کی انی فرش کی قیمتی قالینوں میں دھنساتے، دراتے چلے آتے ہیں، تن پر نہ پُر تکلف لباس ہے، نہ قیمتی زرہ بکتر، لیکن ان کی آنکھوں سے آگ برستی ہے، اور ان کی پرُ جلال شخصیت دیکھنے والوں پر ہیبت طاری کردیتی ہے[1]

یہ انسان کے بنیادی جذبۂ حیات کو رقا دینے والی تعلیم کے زائیدہ انسان کا نمونہ ہے۔ پھر اسی تعلیم کی روح کی پیداوار وہ عالی مرتبت دماغ ہیں، جو علوم کی مختلف شاخوں میں ایک زمانے تک اپنے علم و فن کی سند سمجھے جاتے تھے۔ انہوں ہی نے یورپ میں علم و حکمت کی شمع کو از سرنو روشن کیا، اور علوم طبعی کی داغ بیل ڈالی[2]۔

اقبال انسان کے بنیادی ولولۂ حیات، یا دل کو بیدار کرنے، اور خام انسان کو انسان کامل میں تبدیل کردینے والی، اسی تعلیم کی روح کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

دل بیدار فاروقی، دل بیدار کراری
مس آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری

---

۱ شبلی نے اسلامی سفرا کی یزدگرد اور رستم سے ملاقات کے بیان میں یہ نقشہ بڑی خوبی سے کھینچا ہے ملاحظہ ہو، الفاروق، حصہ اول، ص ٦٧ تا ٦٩

۲ دی کنٹرکشن، ص ۱۲۳

دل بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جبتک
نہ تیری ضرب ہے کاری نہ میری ضرب ہے کاری

لیکن تعلیم کا موجودہ نظام ، جو حقیقت کے مرکزہ کو نظر انداز کرکے ، صرف قشر کو اپنا موضوع بنائے ہوئے ہے ، دل بیدار کی حامل عظیم شخصتیں پیدا کرنے سے قاصر ہے ۔ جدید تعلیم ولولۂ حیات کے ابتدائی شعلہ کو بھڑکا کر آتش ہمہ سوز میں تبدیل نہیں کرتی ۔ وہ جذبۂ حیات میں وہ شورش و ہنگامہ پیدا نہیں کرسکتی ، جو جوہر انسانی کو مشتعل کردے ۔ اس کے برعکس شخصیت کے جوہر یا قلب کو نظرانداز کرنے کے سبب، یہ تعلیم خودی کی نشو و نما میں ایک منفی قوت ثابت ہوتی ہے اور دل کو بیدار کرنے کی بجائے ، اس شعلہ کو فسردہ اور سرد کردینے کا باعث ہوتی ہے ۔ ذیل کے اشعار میں اقبال اسی حقیقت کو واضح کرتے ہیں :

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش

چہ کنم چہ چارہ گیرم کہ ز شاخ علم و دانش
نہ دمیدہ ہیچ خارے کہ بہ دل نشاندم اورا

مکدر کرد مغرب چشمہ ہائے علم و عرفاں را
جہاں را تیرہ‌تر سازد چہ مشائی چہ اشراقی

حکمت و فلسفہ کرد است گراں خیز مرا
خضرمن از سرم ایں بار گراں پاک انداز

نٹشے کا زاویہ نظر:

خودی اور عزم اقتدار کا مفسر، نٹشے بھی اقبال کی طرح ایسی تعلیم اور ایسے علم و حکمت کو شخصیت انسانی کے حق میں زہر ہلاہل قرار دیتا ہے ، جو شعلۂ حیات کو مدھم ، روح کو گراں خیز اور جوش حیات کو اُکسانے اور برقانے کی بجائے اس کو فسردہ اور سرد کرنے کا باعث ہوں ۔ ذیل کے اشعار میں وہ انسان کے بنیادی

ولولۂ حیات کو نظرانداز کرنے والی ناقص تعلیم، اور محض مظاہر کے گرد گھومنے والے علم و حکمت کا ابطال کرتا ہے، جس کی وجہ سے مریض طبع (decadent) انسان یہ نتیجہ اخذ کرتا ہے، کہ معرفت اور علم و حکمت حیات کو گراں خیز بنا دیتے' اور جوش حیات کو فسردہ کر دیتے ہیں۔ نٹشے کے نزدیک بھی حیات کے بنیادی عزم و ولولہ کو نظر انداز کرکے، ذرائع یا راستوں میں گم ہوجانا طبع انسانی کے زوال کی علامت ہے:

«جو شخص بہت سیکھتا ہے وہ تمام جوشیلے جذبات کو بھول جاتا ہے۔ یہ کانا پھوسی لوگ اندھیری گلیوں میں آج کل کرتے ہیں۔

«دانشمندی سست بنادیتی ہے، اس سے کوئی فائدہ نہیں، اس جدول کو میں نے عام طور پر بازاروں میں لٹکتا دیکھا ہے۔

«توڑ ڈالو میرے بھائیو توڑ ڈالو، اس نئی جدول کو بھی۔ دنیا سے اکتا جانے والوں نے اس کو آویزاں کیا ہے، واعظین موت اور محبس کے محافظین نے۔ دیکھو یہ بھی غلامی کا وعظ ہے۔

«ان کا معدہ اس وجہ سے خراب ہوگیا ہے کہ ان کی تعلیم خراب ہوئی ہے، اور بہترین چیز کی تعلیم بالکل نہیں ہوئی۔ ساری تعلیم بہت پہلے اور بہت تیز ہوئی، اس وجہ سے کہ ان کے کھانے کا طریقہ برا ہے۔

«ان کی روح ایک بگڑا ہوا معدہ ہے[1]۔ وہ موت کا مشورہ دیتا ہے؛ اور میرے بھائیو روح واقعی ایک معدہ ہے۔

«زندگی مسرتوں کا سرچشمہ ہے۔ لیکن جس کے اندر بگڑا ہوا معدہ بولتا ہو' جو ساری تکالیف کی بنیاد ہے، اس کے سارے چشمے زھر آلود ہوجاتے ہیں۔

«معرفت حاصل کرنا، یہ «شیر عزم» (Lion.willed) انسان کے لیے مسرت روحانی ہے۔ لیکن جو تھکا ماندہ ہوتا ہے، وہ دوسروں کے عزم کا معروض ہوتا ہے۔ تمام موجیں اس کے ساتھ کھیلتی ہیں۔

---

1 بگڑے ہوئے معدے سے «قلب مریض» مراد ہے، جو «قلب سلیم» کی ضد ہے۔

«اور کم زور آدمیوں کی ہمیشہ یہ فطرت رہی ہے کہ وہ اپنے راستوں میں کھو جاتے ہیں ۔ بالآخر ان کی تکان اُن سے یہ سوال کرتی ہے آخر ہم راستہ چلیں ہی کیوں؛ سب چیزیں غیراہم ہیں ۔
«عزم آزاد کنندہ ہے کیونکہ عزم مرادف ہے خلق کرنے کا ۔ یہ میری تعلیم ہے اور تمہارے سیکھنے کا مقصد محض تخلیق ہونا چاہئیے ۔
«اور سیکھنے کا فن بھی پہلے تمہیں مجھ سے سیکھنا چاہئے، بہترین چیز سیکھنے کا فن ۔ جس کے کان ہوں وہ سنے[1] » ۔

تعلیم اور ولولۂ حیات کی تازگی:

نٹشے کے نزدیک بھی علم و حکمت اور دانشمندی و معرفت کا منشا یہ ہونا چاهیے کہ وہ انسان کے بنیادی ولولۂ حیات کو تحریک دیں، اس میں تازگی اور خروش پیدا کریں، اور انسان کو حیات کا باطنی کیف و سرور بخشیں، ادراک ذات کی اس لذت و انبساط سے آگاہ کریں، جو تمام اعلیٰ تخلیق کا سرچشمہ ہے ۔ وہ علم و حکمت جو لذت حیات کے حقیقی مقصد کو نظر انداز کردے، باطل محض ہے:

«گم ہو[2] ہمارے لیے وہ دن جبکہ ہم ایک بار بھی رقص نہ کریں،
اور جھوٹ سے تعبیر کی جائے ہر وہ سچائی جس کے ساتھ ہنسی نہ پائی جائے ۔ »[3]

حقیقی عظمت، فطرت اصلی کی تازگی کو برقرار رکھنے میں مضمر ہے:

انسان کی حقیقی عظمت اور اسلامی تہذیب کی عظمت و صداقت کا راز بھی اسی میں مضمر ہے کہ انسان کی فطرت اصلی کی تازگی کو برقرار رکھا جائے، اور اس کی تربیت اور نشو و نما کی جائے ۔ تمدنی زندگی کی گوناگوں پیچیدگیوں، اور معاشرتی، اخلاقی اور مذہبی قدروں نے، جو عرصۂ دراز سے انسان پر اثر انداز ہورہی ہیں، اس کی فطرت اصلی کو طرح طرح سے ملوث اور مسخ کردیا ہے ۔ ناقص اور غیر صالح تعلیم

---

۱ نٹشے، بقول زرتشت، ص ۲۹۲، ۲۹۳

۲ نٹشے حالت صحت میں شخصیت یا ذات کے اسی بنیادی وصف، سرورذات (Self-enjoyment) کی طرف اشارہ کرتا ہے، جب وہ کہتا ہے «میں صرف ایسے خدا پر ایمان لاسکتا ہوں، جسے ناچنا آتا ہو» (بقول زرتشت، ص ۵۵)

۳ نٹشے، بقول زرتشت، ص ۲۹۹

کا ایک مضر اور مہلک پہلو یہ ہے کہ وہ فطرت انسانی کے ملوث اور مسخ شدہ میلانات اور رجحانات کو نشو و نما دیتی ہے۔ اور اس طرح انسان کو اس کی اصلی فطرت سے دور لے جاتی ہے۔ (مثلاً نفی حیات کی تلقین کرنے والے مذاہب کی اخلاقی خوبیاں، جو ہنوز معاشرتی نیکیاں تصور کی جاتی ہیں)۔ اس طرح تعلیم پر فساد طبائع کی مسلسل پیداوار کے آلہ کی حیثیت اختیار کر لیتی ہے۔

سیرت میں نسوانیت پیدا کرنے والی قوتیں :

معاشرتی اور تمدنی زندگی، جیسے جیسے پیچیدہ ہوتی جاتی ہے، اس میں ایسی قوتیں بے روک طریقہ پر اثر انداز ہوتی ہیں، جو شخصیت میں غیر صالح اور غیر مستحکم تہذیب کے نفوذ کا باعث ہوتی ہیں، اور جن میں انسانی سیرت میں نسوانیت پیدا کرنے کا رجحان پایا جاتا ہے۔ چنانچہ قوموں کی زندگی میں جب تکان پیدا ہوتی ہے، تو ولولۂ حیات کے حق میں خواب آور عناصر، انہیں حسین و لطیف معلوم ہونے لگتے ہیں، اور قوم کے قوائے ذہنی خواب آور فلسفہ، آرٹ اور تصوف کی جانب مائل ہوجاتے ہیں۔ اس لیے تمدنی زندگی کی پیچیدگیوں میں، انسان کی فطرت اصلی کی دریافت، بجائے خود ایک مسئلہ ہے۔ یہی سبب ہے کہ بشریت کے قوی اور صحت مند تصور کا عظیم معلم (Educator)، جو انسانی قویٰ کو بھٹکی ہوئی راہوں سے ہٹاکر، پھر بشریت کے ارتقا کی عظیم الشان شاہراہ پر ڈال دیتا ہے، معاشرتی زندگی سے ہٹ کر حیات کا تجربہ کرتا ہے۔ وہ پہاڑوں، جنگلوں اور غاروں کی تنہائی میں، معاشرتی زندگی کے اثرات سے آزاد ہوکر، فطرت انسانی کے اصلی اور بنیادی عناصر کو دوبارہ دریافت کرتا، اور تعلیم و تربیت کے حقیقی معروض (object-) کا تعین کرتا ہے۔ اقبال ان اشعار میں ایک معلم اعظم، یا ایک مرد کامل کے نقطۂ نظر سے، تعلیم کے اسی انتہائی اساسی اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

فطرت کے مقاصد کی کرتا ہے نگہبانی　　یا بندۂ صحرائی یا مرد کہستانی
دنیا میں محاسب ہے تہذیب فسوں گر کا　　ہے اس کی فقیری میں سرمایۂ سلطانی
یہ حسن و لطافت کیوں وہ قوت و شوکت کیوں　　بلبل چمنستانی، شہباز بیابانی
اے شیخ بہت اچھی مکتب کی فضا لیکن　　بنتی ہے بیاباں میں فاروقی و سلمانی

صدیوں میں کہیں پیدا ہوتا ہے حریف اس کا　　تلوار ہے تیزی میں صہبائے مسلمانی[1]

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال جوہر خودی کے دھماکے کو، انسان کی فطرت اصلی کی نگہداشت اور تربیت کا تابع قرار دیتے ہیں، اور حقیقی بشریت کی تربیت کے لیے وہ فطرت کے ازلی مکتب کا سراغ دیتے ہیں۔ «خودی کی تربیت» کے عنوان سے لکھتے ہیں:

خودی کی پرورش و تربیت پہ ہے موقوف　　کہ مشت خاک میں پیدا ہو آتش ہمہ سوز
یہی ہے سر کلیمی ہر ایک زمانے میں　　ہوائے دشت و شعیب و شبانی شب و روز

انسان کی فطرت اصلی یا انسان کے اصلی اور حقیقی جوہر کا دھماکا ہی مرد کامل کی شخصیت پیدا کرسکتا ہے۔ ایک مریض اور فاسد خودی کے دھماکے سے، نٹشے کے الفاظ میں «خاتون اعظم» یا اسی قبیل کے دوسرے انسان پیدا ہوتے ہیں۔ ذیل کے اشعار میں جس چیز کو اقبال نے «مشام تیز» سے تعبیر کیا ہے، وہ صحت مند اور توانا طبائع کا ذوق صحیح ہے جسے رومی نے «قلب سلیم[2]» یا ذوق صحیح کہتے ہیں۔ اسی ذوق صحیح کی اساسی اہمیت پرزور دیتے ہوئے، نٹشے بڑی شدت سے اپنے اس خیال کا اعادہ کرتا ہے۔

"My genius resides in my nostrils"

فاسد طبائع، جو «قلب مریض» کی حامل ہوتی ہیں، ذوق صحیح (جو اشیا کو قطعی طور پر «ہاں» یا «نہیں» کہہ کر مستحسن یا مردود قرار دیتا ہے) کی عدم موجودگی میں، ظن و تخمین کے ذریعہ جوہر حیات کو حاصل کرنے کی جستجو کرتی ہیں۔ لیکن قلب مریض کو جوہر حیات نہیں، بلکہ کوئی نہ کوئی مرض ہی ہاتھ لگتا ہے۔ اقبال مرد کامل کی پیدائش کے اسی اصول کی طرف اشارہ کرتے ہیں:

دل بیدار فاروقی، دل بیدار کراری　　مس آدم کے حق میں کیمیا ہے دل کی بیداری
دل بیدار پیدا کر کہ دل خوابیدہ ہے جب تک　　نہ تیری ضرب ہے کاری نہ میری ضرب ہے کاری
مشام تیز سے ملتا ہے صحرا میں نشان اس کا　　ظن و تخمیں سے ہاتھ آتا نہیں آہوئے تاتاری

۱۔ «صہبائے مسلمانی» سے مراد دین فطرت یا بصیرت الہی ہے۔

۲۔ چون شود از رنج و علت دل سلیم　　طعم صدق و کذب را باشد علیم　　(رومی)

هوائے بیاباں قوی سیرت کی تعمیر میں معاون ہے :

ذیل کے اشعار میں بھی اقبال نے انسان کی فطرت اصلی کی تربیت اور نشوونما میں، کوہ و صحرا کی خلوت اور ہوائے بیابان کے تازگی بخش عنصر کی اہمیت کی طرف اشارے کیے ہیں۔

وحشت نہ سمجھ اس کو اے مردک میدانی کوہسار کی خلوت ہے تعلیم خود آگاہی

ہوتا ہے کوہ و دشت میں پیدا کبھی کبھی وہ مرد جس کا فقر خزف کو کرے نگیں

اے باد بیابانی مجھ کو بھی عنایت ہو خاموشی و دل سوزی سرمستی و رعنائی

« بال جبریل » کی ایک نظم میں « شاہین » کے عنوان سے، جو اقبال کے نزدیک اسلام کی مخصوص تہذیب کا تمثل (Symbol) ہے شاہین کی افتادہ طبع کا خاکہ اس طرح کھینچا ہے، جو ایک صحت مند اور بلند طبع خودی کے فطری میلانات کو ظاہر کرتا ہے :

هوائے بیاباں خوش آتی ہے مجھ کو ہے فطرت ازل سے مری راہبانہ
نہ باد بہاری نہ گلچیں نہ بلبل نہ بیماریٔ نغمۂ عاشقانہ
خیابانیوں سے ہے پرہیز لازم ادائیں ہیں ان کی بہت دلبرانہ
ہوائے بیاباں سے ہوتی ہے کاری جواں مرد کی ضربت غازیانہ[1]

---

[1] پروفیسر خواجہ عبدالحمید نے اپنے ایک مضمون « اقبال کے علمی جواہر ریزے » میں اقبال کی مسولینی سے ملاقات کا تذکرہ کرتے ہوئے، اقبال کے ایک خیال کو قلمبند کیا ہے، جو اقبال نے مسولینی کے آگے ظاہر کیا تھا، اور جسے پروفیسر موصوف کو خود اقبال کی زبانی سننے کا اتفاق ہوا۔ ذیل کا اقتباس زیر بحث موضوع سے متعلق دلچسپ نکات کا حامل ہے۔

« دوسری گول میز کانفرنس سے واپسی پر ڈاکٹر صاحب کی ملاقات روما میں مسولینی سے ہوئی دوران گفتگو میں قوم اور مذہب کا بھی ذکر ہوا۔ ڈاکٹر صاحب نے فرمایا کہ : « اطالیہ کی موجودہ حالت (اور اس کی حل طلب مشکل) بہت حد تک ایسی ہے جیسے کہ قبل از اسلام ایران کی تھی۔ ایران کی تہذیب فرسودہ تھی اور قوم کے قوٰی شل ہوچکے تھے، ان کو تازہ خون کی ضرورت تھی۔ ایران کی خوش قسمتی سے اس کے جوار میں عرب کی جری اور بادیہ پیما قوم تھی، جس نے ایران کو اپنا تازہ اور خالص خون دیا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ ایران میں حیات کی ایک نئی لہر دوڑ گئی۔ اور یہ قوم ایک پرشکوہ تہذیب کی حامل اور علم بردار ہوئی۔ عربی خون کی بدولت ان میں بہترین اہل فن، اہل سیاست، اور اہل سیف پیدا ہوئے اسی طرح روما کے زوال کے بعد، گاتھ اور جرمن قوموں نے اطالیہ کو اپنا خون دیا اور اسے قرون وسطیٰ میں نشاۃ الثانیہ نصیب ہوا اب پھر ایران اور اطالیہ دونوں کو تازہ خون کی ضرورت ہے۔ ایران اب بھی اس لحاظ سے خوش قسمت ہے کہ اس کے شمال میں جری اور نیم مہذب ترکمان موجود ہیں، اور مغرب میں اندرون عرب کے جری قبائل۔ یہ قومیں اپنا خون دے کر ایرانیوں کو پھر زندہ اور قوی کردیں گی۔ لیکن موجودہ اطالیہ کے گرد اسی کے جیسی مہذب قومیں آباد ہیں، جن میں صحرائی وحشت و تازگی تام کو موجود نہیں۔ اطالیہ تازہ خون کہاں سے لے گی »۔ ڈاکٹر صاحب فرماتے تھے کہ مسولینی اس اچھوتے خیال سے بہت متاثر ہوا »۔

(آثار اقبال، پروفیسر خواجہ عبدالحمید، (اقبال کے جواہر ریزے)، ص ۷۴، ۷۵)

تعلیم جدید اور مسلمان کی سیرت :

اقبال کے نزدیک تعلیم کا بنیادی مقصود جذبۂ حیات یا ولولۂ حیات کی نگہداشت اور تربیت، اور اس شعلہ کو بھڑکاکر آتش همه‌گیر میں تبدیل کردینا ہے، نہ کہ محض ذہن انسانی کی تربیت اور نشو و نما ۔ عہد حاضر کے مروجہ نظام‌ہائے تعلیم، جن میں زندگی کے دوسرے اداروں کی طرح مغرب کی مخصوص روح کارفرما ہے، حیات کے بنیادی ولولہ یا قلب کو اپنا معروض قرار نہیں دیتے، بلکہ محض ذہن انسانی، یا وسیع‌تر مفہوم میں انسان کی مادی ہستی کو، جو بنیادی جذبۂ حیات کا صرف ایک مظہر ہے، اور شخصیت کا ادنیٰ جوہر ۔ جدید تعلیم ذہین اور چالاک، لیکن سوز حیات سے عاری انسان کی تخلیق کرتی ہے، جو روح کے خلش و اضطراب اور اسکے عزم تسخیر سے نا آشنا ہوتا ہے، اور زندگی کو محض انسان کی مادی ہستی کے سودوزیاں کے پیمانے سے ناپتا ہے ۔ ایک مسلمان کی سیرت ہے، جسکی اساس دماغ نہیں، بلکہ دل ہے، تعلیم جدید روح فرسا اثر کرتی ہے، اور اسکی طبیعت میں انحطاط و زوال پیدا کرنے کا باعث ہوتی ہے ۔ اس شعر میں اقبال اسی واقعہ کی طرف اشارہ کرتے ہیں :

شکایت ہے مجھے یارب خداوندان مکتب سے
سبق شاہین بچوں کو دے رہے ہیں خاکبازی کا

اپنی ایک نظم «مسلمان اور تعلیم جدید» میں اقبال اسی خیال کی قدرے تفصیل سے وضاحت کرتے ہیں، کہ طبعی اور صنعتی علوم وغیرہ کی تعلیم و تحصیل، ضمیر اسلام میں ایک اعلیٰ تر مقصد کے حصول کا محض ایک ذریعہ ہے ۔ لیکن عصر حاضر میں، حقیقی اسلامی بصیرت سے محرومی کے سبب، اس ذریعہ کو بجائے خود مقصد سمجھ لیا گیا ہے، اور اس طرح اسلام کا اثبات کرنےوالا انسان اپنی منزل سے دور تر، بلکہ غافل ہوگیا ہے :

مرشد کی یہ تعلیم تھی اے مسلم شوریدہ سر
لازم ہے رہرو کے لئے دنیا میں سامان سفر
بدلی زمانے کی ہوا ایسا تغیر آگیا
تھے جو گراں قیمت کبھی اب ہیں متاع کس مخر
وہ شعلۂ روشن ترا ظلمت گریزاں جس سے تھی
گھٹ کر ہوا مثل شرر تارے سے بھی کم نور تر

شیدائی غائب نہ رہ دیوانۂ موجود ہو
غالب ہے اب اقوام پر معبود حاضر کا اثر
ممکن نہیں اس دور میں کوشش ہو بارآور تری
فرسودہ ہے پھندا ترا زیرک ہے مرغ تیز پر
اس دور میں تعلیم ہے امراض ملت کی دوا
ہے خون فاسد کے لئے تعلیم مثل نیشتر
رہبر کی ایما سے ہوا تعلیم کا سودا مجھے
واجب ہے صحرا گرد پر تعمیل فرمان خضر
لیکن نگاہ نکتہ‌بیں دیکھے زبون بختی مری
«رفتم کہ خار از پاکشم محمل نہاں از نظر
یک لحظہ غافل گشتم و صد سالہ راہم دور شد»

عصر حاضر میں، اسلامی معاشرہ میں، جدید مغربی تعلیم کی ترویج کی ضرورت نے اسلامی سیرت کی حقیقی تہذیب کو، جو محض عقل پر نہیں بلکہ حیات کے بنیادی جذبۂ عشق پر مبنی ہے، کس طرح کچلا اور بےجان کردیا ہے، اسکی صراحت «ضرب کلیم» میں «مدرسہ» کے عنوان کے تحت کرتے ہوئے، اقبال اس تہذیب کی روح کو، دوبارہ دریافت کرنے کے طریقہ کا سراغ دیتے ہیں:

عصر حاضر ملک‌الموت ہے تیرا جس نے — قبض کی روح تری دے کے تجھے فکر معاش
دل لرزتا ہے حریفانہ کشاکش سے ترا — زندگی‌موت ہے کھو دیتی ہے جب ذوق خراش
اس جنون سے تجھے تعلیم نے بیگانہ کیا — جو یہ کہتا تھا خرد سے کہ بہانے نہ تراش
فیض فطرت نے تجھے دیدۂ شاہیں بخشا — جس میں رکھ دی ہے غلامی نے نگاہ خفاش
مدرسہ نے تری آنکھوں سے چھپایا جس کو — خلوت کوہ بیاباں میں وہ اسرار ہیں فاش

خلاصہ:

حاصل یہ کہ تعلیم و تربیت کا مقصود اقبال کے نزدیک حیات کے بنیادی عزم یا دل کی نگہداشت اور اس کی تربیت اور نشو و نما ہونا چاہئیے۔ اس کے برعکس عصر حاضر کا مروجہ تعلیمی نظام، جو ایک ناقص نظام ہے ذہن انسانی یا وسیع تر مفہوم میں نسان کی مادی ہستی کو اپنا معروض قرار دیتا ہے۔ عقل کی تربیت و نشو و نما، اور

شخصیت کے اعلیٰ جوہر یا قلب کو نظر انداز کرنے والی تعلیم، انسان کی فطرت اصلی میں فساد پیدا کرتی ہے، وہ ایک چالاک لیکن کمزور سیرت کی تشکیل کرتی ہے۔ تمدنی زندگی کی گونا گوں پیچیدگیوں نے انسان کی فطرت اصلی کو طرح طرح سے ملوث اور مسخ کردیا ہے، اور اس کی دوبارہ دریافت بجائے خود ایک مسئلہ ہے، جس کو صرف ایک مرد کامل کی شخصیت حل کرسکتی ہے۔ مرد کامل یا معلم اعظم، وجدان صحیح اور تیز نظر کی بدولت، انسان کی حقیقی فطرت کو، تمدنی زندگی کے ملوث‌کن اثرات سے علیحدہ کرکے دیکھتا ہے اور ایک صحیح اور قوی انسانی سیرت کی تخلیق کے لیے، تعلیم و تربیت کے حقیقی معروض کا تعین کرتا ہے۔ ایک معلم اعظم کی حیثیت سے، مرد کامل تعلیمی نظام کی روح رواں ہوتا ہے۔ کسی متمدن ملک کی جامعات، اساتذہ، کتب خانے، معمل اور اس کے نظام تعلیم کے دیگر تمام شعبے، اس زبردست تعلیمی قوت (Educative force) کے مقابلے میں، صرف پاسنگ ثابت ہوتے ہیں، جو جماعت میں ایک مرد کامل کے وجود سے ظہور میں آتی ہے، اور قوموں کی قلب ماہیت کردیتی ہے۔ تعلیم کے ناقص نظام، جو عالی یا فاسد طبائع کی ظن و تخمین کی پیداوار ہوتے ہیں، حیات کے جوہر کو نظر انداز کرکے، اس کے قشر کے مختلف پہلوؤں کے گرد گھومتے اور خود ناشناس، کمزور اور مریض طبع انسان کی تخلیق کرتے ہیں۔ اس طرح ناقص اور غلط تعلیم، انسانی شخصیت کی نشو و نما میں، منفی قوت کی حیثیت سے عمل کرتی ہے؛ اور نوع انسان کو پیچھے کی طرف لے جاتی ہے۔ اس لحاظ سے ایک غیر تعلیم یافتہ انسان، غلط تعلیم یافتہ انسان سے بہتر ہے۔ اقبال کے نزدیک وہ «ناداں» جس کے جذبۂ حیات نے دین کے سانچے میں تربیت حاصل کی ہے' بہتر ہے اس عالم سے، جس کے دماغ نے نشو و نما کے مدارج طے کیے ہیں، لیکن جس کا جذبۂ حیات خفتہ، ملوث اور مسخ شدہ حالت میں ہے۔ اقبال تعلیم کے ناقص اور مریضانہ نظاموں پر اپنا یہ قطعی فیصلہ صادر کرتے ہیں:

ز من گیر ایں کہ مرد کور چشمے ز بینائے غلط بینے نکوتر
ز من گیر ایں کہ نادانے نکو کیش ز دانشمند بے دینے نکوتر

جدید ترکی ادب

از

ڈاکٹر اکمل ایوبی، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

ترکی ایک سیدھی سادھی اور جامع زبان ہے۔ اس کا تعلق نہ تو عبرانی اور عربی جیسی سامی زبانوں سے ہے اور نہ سنسکرت اور فارسی جیسی آریائی زبانوں سے۔ یہ بذات خود ایک مستقل زبان ہے اور یورال الطائی لسانی خاندان سے تعلق رکھتی ہے جس کو تورانی خاندان بھی کہتے ہیں۔ اس وقت ترکی زبان کے بولنے والوں کی تعداد تقریباً دس کڑوڑ ہے جو ولاڈی واسٹک سے لیکر یوگوسلاویہ تک پھیلے ہوئے ہیں۔ تاہم اس زبان کا قدیم ادبی سرمایہ ماضی کے پردے میں چھپا ہوا ہے۔ اب تک کی تمام دریافت شدہ قدیم تحریروں اور آثار قدیمہ کی دوسری شہادتوں سے صرف چھٹی صدی عیسوی کے ترکی ادب کے چند نمونے منظر عام پر آسکے ہیں۔ ترکوں نے انہیں نمونوں کی بنا پر یہ رائے قائم کی ہے کہ ان کا ابتدائی ادب خارجی اثرات سے پاک تھا اور یہ ان کے مخصوص رسم الخط میں تحریر کیا جاتا تھا۔ رفتہ رفتہ ترکی زبان کے ذخیرے میں یونان کے خانہ بدوشوں کی بولیوں سے لیکر چین کے شمالی علاقوں کی زبان تک کے الفاظ شامل ہوتے گئے اور بعد میں اسلام کے حلقہ بگوش ہونے اور مسلم علاقوں میں ہجرت کرنے کی وجہ سے ترکوں نے اپنی مادری زبان میں عربی و فارسی زبانوں کے صرف الفاظ ہی شامل نہیں کئے بلکہ ان زبانوں کا طرز تحریر بھی اپنا لیا اور ایک وقت ایسا آیا کہ ترکی زبان کی قدیم فطری خصوصیات بھی ختم ہوگئیں۔ اس وقت ترکوں کی تحریروں میں دوسری زبانوں کے الفاظ کی بھرمار ہوگئی تھی۔ ان کے معنی اور تصریف کے قاعدے بھی اصل زبانوں کے مطابق ہوگئے اور اُن کے اسماء اور افعال بجنسہ استعمال ہونے لگے اور وہ بھی اس کثرت سے کہ عبارت میں تکلف اور اجنبیت پیدا ہوجاتی اور زبان بوجھل بن جاتی تھی۔ ان اجنبی الفاظ، خیالات اور تصورات کے علاوہ ترکوں نے بڑی حد تک اپنے بہت سے اصل اور عام فہم الفاظ کو بھی عربی و فارسی لفظوں سے اس غرض سے تبدیل

کرلیا کہ اُن کی تحریر شستہ، اور اسلوب بیان پرشکوہ بن جائے ۔ اس رجحان نے یہاں تک ترقی کی کہ دولت عثمانیہ کے عہد زر کی زبان پر غیر ترکی، خاصکر عربی و فارسی عناصر بری طرح مسلط ہوگئے جس کی وجہ سے یہ غیر متعارف اور ادق طرز، ترکی کے کسانوں اور عام قصباتی عوام کی سمجھ سے بالا تر ہوگیا۔ اسی طرح ترکی شعراء نے بھی اپنی نظموں کی بحروں اور اسلوب بیان کو عربوں اور ایرانیوں کے مذاق کے مطابق ڈھال لیا تھا ۔ چنانچہ یہ ادب زبان اور خیال دونوں ھی اعتبار سے مذاق جمہور سے الگ ہوگیا، اس پر تصنع اور نمائش کا شدید غلبہ تھا اور اس کی خوبی عبارت آرائی کو ھی سمجھا جاتا تھا ۔ اس طرح ان کے یہاں فن پر زور تھا اور موصوع کی کوئی اھمیت نہ تھی ۔ یہ ادب فطری احساسات اور آمد سے بھی عاری تھا۔ روایتی ھئیت کا سخت پابند تھا ۔ چنانچہ اس کی بنیاد فقط لفظی صنعتیں تھیں ۔ اس کے موضوعات عشق و عاشقی، حسن و جمال، بہار و گلشن، گل و بلبل کے قصے، وصل کے مزے اور فراق کے دکھڑے تھے یا جنگ و جدل اور سلاطین و وزراء کی مدح سرائی تھی۔ شعری ادب واقعیت سے کوسوں دور تھا اور لوگوں میں اجتماعی فکر پیدا کرنے کے نا قابل۔

اٹھارھویں صدی کے آخر میں یورپ کی عام بیداری، صنعت و حرفت، علم و فن اور آداب و معاشرت کی ترقی نے ترکوں میں ایک ذھنی انقلاب پیدا کردیا ۔ فرانسیسی افکار اور فرانسیسی مذاق ادب نے ان کے خیالات اور طرز اداکو بہت متاثر کیا جس سے ان کا اسلوب بیان اور موضوع کلام بدلنا شروع ہوگیا۔ اس عہد کے بعض ارباب قلم نے اپنی سیاسی اور ادبی تنقیدوں، فلسفیانہ اور عمرانی مقالوں، ناولوں اور مغرب کی ادبی کتابوں کے ترجموں سے ترکی ادب کے طرز تحریر اور اسلوب بیان میں ایک انقلاب پیدا کرنے کی کامیاب جد و جہد شروع کردی اور جلد ھی ان کا ادب اپنے خیالات اور طرز ادا کے لحاظ سے عربی فارسی اثرات سے کسی حد تک آزاد ضرور ہوگیا لیکن اب یہ فرانسیسی رنگ میں ڈوب گیا اور مغربی رجحانات و خیالات کی عکاسی ھی نہیں بلکہ نقالی کرنے لگا۔ اس طرح خارجی اثرات بدستور بر قرار رھے۔ ان اثرات کو پہلی جنگ عظیم اور انقلاب اتاترک نے ختم کیا[1] ۔ غالباً اسی وجہ سے یہ کہا جاتا ھے کہ ترکی

[1] تفصیلات کے لئے راقم کا مضمون «ترکی زبان کے رجحانات کی اجمالی سرگذشت» دیکھئے جو رسالہ فروغ اردو ۔ لکھنؤ کے شمارۂ دسمبر ۱۹۵۶ء میں شائع ہوا ھے ۔

جس میں انھوں نے مغربی اقوام کو یہ بتایا ہے کہ مشرق کیا ہے اور جو اس طرح شروع ہوتی ہے:

«راز ہاے سربستہ
قناعت
قسمت
سرائے
کاروان
چاندی کے تھال میں ایک شہزادی ناچتی ہوئی۔
مہاراجہ
بادشاہ
ہزاروں برس کا بوڑھا درویش
ایک عورت ناک پر مہندی لگائے۔ پیر سے کپڑا بنتی ہوئی۔
سبز داڑھی کا امام، منار پر اذان دیتا ہوا
یہ مشرق!
نہ پہلے تھا نہ اب ہے، نہ کبھی ہوگا۔
مشرق وہ ملک ہے جہاں ننگے مزدور محنت کا پسینہ بہاتے ہیں اور مرجاتے ہیں۔
مشرق وہ سر زمین ہے جو ہر قوم کی ملکیت ہے سوائے خود اہل مشرق کے»

ناظم حکمت کے بعد ترکی کے بلند پایہ شاعروں میں یحییٰ کمال بیاتلی کا نمبر آتا ہے جن کو ہمہ گیر مقبولیت حاصل ہے۔ ان کو حقیقت نگاری، فطرت کی تصویر کشی اور تاثرات کی مصوری میں کمال حاصل تھا جس سے ان کی غزلوں اور رباعیوں میں بلندی اور سادگی، ترنم اور لطافت اس طرح مل جل گئی ہیں جیسے چراغ میں روشنی اور گرمی۔ انھوں نے «فن براے فن» کے شعار کو بدستور قائم رکھا اور کلاسیکی شاعری کی تقلید میں وزن اور قافیہ کا احترام بھی کیا لیکن نئے خیالات کے اظہار کے لئے نئی تشبیہوں اور نئے استعاروں کا بھی سہارا لیا ہے۔ انھوں نے وزن کی تقسیم اور قافیوں کی ترتیب میں البتہ اختراع سے کام لیا ہے جو دوسرے اچھے شعراء نے بھی قبول کرلیا ہے جن میں فاروق نافذ چملیبل، احمد حمدی تانپینار، نجیب فاضل کیسا کوریک اور احمد موحیف دراناس کے نام سرفہرست ہیں۔

یحییٰ کمال بیاتلی پاکستان میں ترکی کے پہلے سفیر بھی مقرر ہوئے تھے اور اس ملک میں ان کا قیام ایک سال سے زیادہ رہا۔ اس دوران میں وہ وہاں کے ادبی حلقے میں کافی مقبول ہوگئے تھے۔ غالباً یہ اسی مقبولیت کا اثر ہے کہ سابق پاکستانی سفیر متعینہ ترکی جمہوریہ، میاں بشیر احمد نے ان کی ایک نظم کا ترجمہ اردو نظم میں کیا ہے جو درج ذیل کی جاتی ہے[1]۔ اس سے یحییٰ کمال بیاتلی کے شاعرانہ کمال کا اندازہ ہوجائے گا۔

خاموش جہاز

دنیا سے جب آجاتا ہے رخصت کا زمانہ   ہوتا ہے جہاز ایک کنارے سے روانہ
جاتا ہے کدھر کو یہ کسی کو نہیں معلوم   حیراں ہے نظر، عقل ہے اس علم سے محروم
خاموش ہے گویا کہ مسافر نہیں کوئی   یعنی کہ نشاں زیست کا ظاہر نہیں کوئی
رخصت کے لئے ہاتھ اُٹھایا نہ کسی نے   رومال بھی ساحل سے ہلایا نہ کسی نے
پس ماندوں کی حالت ہے نہایت ہی المناک   دن رات اُفق پر ہے نظر آنکھ ہے نمناک
اور اس پہ ستم یہ، ہیں ستم اور بھی باقی   زندوں کے لئے حیف ہیں غم اور بھی باقی
محبوب چلے جاتے ہیں دلگیر نہ کیوں ہوں؟   فرقت ہے غضب شاکی تقدیر نہ کیوں ہوں؟
کیا دیکھتے ہیں کاش کوئی ان کو بتائے   اس جا سے گئے جو کبھی واپس نہیں آئے
واپس نہیں آئے کبھی برسوں سے مسافر   جس جا ہیں وہاں شاد ہی ہونگے نہ وہ آخر[2]

دو اور ترک شاعر جن کا ابھی کچھ سال پہلے انتقال ہوگیا ہے ایسا کلام چھوڑ گئے ہیں جو عرصہ تک عوام میں مقبول رہےگا۔ ان میں ایک جاھد صدقی ترنجی ہیں جن کی زبان ایسی سادہ اور فطری ہے جس میں زور بھی ہے اور تاثیر بھی۔ دوسرے اورخان ولی کانک ہیں جنھوں نے اپنے کلام میں تعمیری اور معاشرتی رجحانات کی بھی ترجمانی کی ہے اور زبان کی سادگی و مکالمانہ انداز بیان کے ذریعہ سے شاعرانہ حسن پیدا کیا ہے۔ ان کے علاوہ ترکی کے جمہوری دور کے ممتاز شعراء میں سے

---

۱ اس نظم کا اصل ترکی عنوان « سسزمگی » ہے۔

۲ یہ ترجمہ مجھے قیام ترکی کے دوران ترکی میں پاکستانی سفارت خانے (انقرہ) سے حاصل ہوا تھا۔ اس کے لئے میں اس سفارت خانے کا تہ دل سے شکر گزار ہوں۔

اورخان سیفی اورخان، یاشرنبی نائیر، بہجت، ملیح جیودت، فاضل حسنو داغ لارجا، بدر
رحمی ایوب اوغلو، اوکتائے رفعت، کمال الدین کامو، آصف خالد چلیبی، اتیلہ الحان
صباح الدین قدرت اکسل بھی قابل ذکر ہیں -

اس وقت ترکی کے شعراء الفاظ کا رشتہ حقیقت سے جوڑنے کی ضرورت
محسوس کرتے ہیں - وہ زندگی کے تمام سماجی، معاشی اور تہذیبی پہلوؤں کو امکانی حد
تک واقعیت پسندانہ اور فنکارانہ طور پر بیان کرنے کی کوشش کرتے ہیں - عہد عثمانیہ
کے قدیم شاعروں کی طرح وہ سیاسی، سماجی اور معاشی قدروں سے جی نہیں چراتے او
حقیقت سے دور ان طلسمی وادیوں میں نہیں گھومتے رہتے جن میں عام انسانوں کا کبھی
گذر نہ ہو - وہ جمہور کے درمیان رہتے ہیں اس لئے اپنے کلام میں ان کو جگہ دیتے
ہیں اور ان میں تنقید کی قوت اور اجتماعی فکر پیدا کرنے کی کوشش کرتے ہیں - ا
کی شاعری کے اوزان، اصناف اور موضوعات بھی اب بدل گئے ہیں - پھر بھی کئی
حیثیتوں سے یہ قدیم شعر و شاعری ہی کا ایک تسلسل ہے - ڈراما، ناول اور افسانہ البتہ
ان کے لئے بالکل نئی چیزیں ہیں - اس کے باوجود ان کے بعض شاہکاروں کی
شہرت بیرونی دنیا تک پہنچ گئی ہے اور ترکی کے ساحر ان کی صدائے بازگشت سنائی
دینے لگی ہے -

معاصر ناول نویسوں اور افسانہ نگاروں میں خانم خالدہ ادیب ادیوار کا شمار
صف اول کے ادیبوں میں ہوتا ہے - ان کی تین ناولیں « بینی توران » « آتش تن گوملک،
اور « هاندان » اپنی مثالی سیرت نگاری اور طرز ادا کی وجہ سے کلاسیکی ادب میں شمار
ہونے لگی ہیں - ان میں ترکوں کی جنگ آزادی کی کیفیت بیان کی گئی ہے اور ترک
ان ناولوں کو بہت پسند کرتے ہیں لیکن انسانی جذبات کی دھوپ چھاؤں دکھانے کی صلاحیت
کا اصل مظاہرہ یعقوب قادری قارہ عثمان اوغلو نے کیا ہے - ان کی ناولیں خالدہ ادیب
ادیوار کی طرح صرف انگریزی زبان ہی میں نہیں بلکہ روسی، فرانسیسی، المانی، اطالوی
زبانوں میں بھی ترجمہ ہوچکی ہیں، جو اپنی زبان، پلاٹ، کردار نگاری اور حقیقت نگاری
کی وجہ سے بہت مقبول ہیں - ان کی ایک ناول « نور بابا » نامی نے ترکی میں
اچھا خاصہ ھنگامہ برپا کردیا تھا - اس میں انھوں نے بکتاشی سلسلے کی اندرونی زندگی
کو بے نقاب کیا ہے اور ان کی ابہام پسند رسومات پر سخت حملے بھی کئے ہیں - ان

کی دوسری مشہور ناول کا عنوان « یابانجی » ہے جس میں ترکی کے گاؤں کی آفت زدہ زندگی کو فنکارانہ انداز میں پیش کیا گیا ہے۔

خالدہ ادیب ادیوار اور یعقوب قادری قارہ عثمان اوغلو کو ترکی کے باہر کافی مقبولیت حاصل ہے لیکن ترکی میں جس شخص نے سب سے زیادہ شہرت حاصل کی وہ رشاد نوری گونتکن ہیں۔ یہ تیس ناولوں اور ڈراموں، چار مختصر افسانوں کے مجموعوں، سات تراجم اور کچھ علمی تصانیف کے مالک ہیں۔ انہوں نے اپنی ادبی زندگی کا آغاز ڈرامے کے نقاد کی حیثیت سے کیا اور یورپ کے ڈراموں کی وسیع معلومات حاصل کرنے کے بعد خود کامیاب ڈرامے لکھے اور بعض مغربی ڈراموں کو اس طرح اپنایا کہ ان کے ہیروؤں کو بطور نمونے کے ترکی بساط پر بٹھا دیا۔ اس کامیابی کے بعد انھوں نے ناول اور افسانے لکھنا شروع کئے اور جلد ہی مقبول عام ہوگئے۔ ان کی دو ناولوں کا انگریزی زبان میں بھی ترجمہ ہوچکا ہے جو ہر حیثیت سے دوسری ترقی یافتہ زبانوں کی ناولوں کی ٹکر کی ہیں۔ ان کی سب سے زیادہ مشہور ناول « چالی قوشو » ہے جس میں اس عہد کے سماج کی مکمل تصویر ملتی ہے۔ اس ناول میں گونتکن نے مفصلات کی ایک ایسی خود سر معلمہ کی سیرت بیان کی ہے جو عین شادی کے دن اپنے منگیتر سے عقد کرنے سے انکار کردیتی ہے۔ یہ خود سر لڑکی اناطولیہ میں اِدھر اُدھر گھومتی رہتی ہے جہاں اسے کئی حادثات پیش آتے ہیں۔ بالآخر وہ واپس آکر اپنے اسی منگیتر سے شادی کرلیتی ہے۔ اس ناول کا موضوع، جو تقریباً چار سو صفحات میں بیان کیا گیا ہے، سیدھا سادھا ہے اور فن کی حیثیت سے اس میں کچھ خامیاں بھی ہیں لیکن اس کے باجود یہ ناول سر تاپا ترکی ہے۔ اس میں اناطولیہ کے دیہات کے متوسط اور اونچے طبقے کی کیفیتوں، بہار کی رنگینیوں اور موسم خزاں میں وہاں کے باشندوں کی سرمستیوں کا دلکش بیان ہے۔ انسانی جذبات، نفرت اور غصہ کا تلاطم، ہیروئن کا زندگی کی بھول بھلیوں میں مایوس اور ناکام بھٹکتے پھرنا اور ہیرو کے گہرے اور سچے جذبات کا بیان اتنا حقیقی اور پرلطف ہے کہ پڑھنے والا اسے ختم کئے بغیر نہیں رہ سکتا۔

ارجمند اکرم تلو بھی اپنی موثر حقیقت نگاری کی وجہ سے بہت مشہور ہیں۔ ان کے بعض افسانے اور چند ناولیں پڑھنے کے قابل ہیں۔ موجودہ دور کے ناول نگاروں میں یوں تو آقا گوندوز، پیام صفا، جلال الدین، سواد درویشی، محمود یساری، کریمہ نادر،

شناسی حصار ، کمال طاہر ، اورخان کمال ، عبدالحق حصار ، اتیلاالحان ، اور افسانہ نگاروں میں صباح الدین علی ، اقبال ، حسین کمال ، سعید فائک ، عزیز اور خلدون‌تونر بھی قابل ذکر ہیں لیکن ارجمند اکرم تلو کی شخصیت اپنی فنی صلاحیت ، زبان کی خوبی اور شعور کی بلندی کی وجہ سے ان سب سے علیحدہ ایک مستقل حیثیت رکھتی ہے ۔ انھوں نے اپنی ناول « کان و ایمان » نامی میں ان ترک خواتین کی جانبازی اور قربانی دکھائی ہے جنھوں نے اپنے بہادر شوہروں کے دوش بدوش اتا ترک کے پرچم کے نیچے لڑکر حق رفاقت ادا کیا ہے ۔ ان کی ناول « گوش‌باترکن » ایک ایسا معاشرتی افسانہ ہے جس میں حقیقت ، فن اور اخلاقی درس باہم سمو دئیے گئے ہیں - ان کی ایک اور کتاب « مینی اولیا » بھی قابل ذکر ہے جو سترھویں صدی کے مشہور مورخ و سیاح اولیا چلیبی کے « سیاحت نامہ » کی مزاحیہ نقل ہے ۔ اس کا منظر استانبول ہے اور اس میں نئی نئی اختراعات اور بودوباش کے نئے نئے طریقوں کا بہت کامیابی کے ساتھ، خاکہ اُڑایا ہے ۔ لیکن اس کامیابی کے باوجود ان‌کو ترکی مزاحیہ نگاری کا نمائندہ نہیں کہا جاسکتا ۔ اس فن کے ممتاز نمائندے رفیق خالد کرائے ہیں ۔

رفیق خالد کرائے کوفن مزاح و طنز میں غیر معمولی قدرت حاصل ہے ۔ وہ استانبول کی اس روزمرہ استعمال کی ترکی زبان سے ہر قسم کے خیالات ادا کرنے کا کام لیتے ہیں جو سادہ ہونے کے ساتھ شیریں اور محاوروں سے مالامال ہے ۔ انھوں نے اپنے چبھتے ہوئے انداز بیان سے « نوجوان ترکوں » پر خوب خوب حملے کئے ہیں اور سیاست میں ان سے جو غلطیاں ہوئی ہیں ان کا بھی خوب مذاق اُڑایا ہے ۔ ظرافت کے ساتھ ساتھ ان‌کو قصہ لکھنے کا سلیقہ بھی خوب آتا ہے ۔ انھوں نے اپنے افسانوں اور ناولوں میں ترکی زندگی کے خدوخال کی مصوری حقیقت نگاری کے موئے قلم سے کی ہے جن‌کے رنگوں میں باسفورس میں غروب آفتاب کا منظر نظر آتا ہے ۔ ان کی اس صلاحیت نے ان کو ظرافت کا استاد بنا دیا ہے ۔ ترکی کے قدیم مورخ نائمہ کی عبادت کی مزاحیہ نقل کرتے ہوئے انھوں نے دستوری حکومت[1] کے خاص خاص افراد اور واقعات کا بھی خوب خوب خاکہ اُڑایا ہے ۔ ان کی مشہور کتاب « مملکت حکایہ لری » کے موضوعات زیادہ تر زندگی کے وہ پہلو ہیں جو مکروہ اور حقیر خیال کئے جاتے ہیں لیکن ان‌کے طریفانہ استعارے ،

[1] دیکھئے راقم کی کتاب « ترکی » (سنہ ۱۹٦۳ء دھلی) جو ادارۂ علوم اسلامیہ کی طرف سے شائع ہوئی ہے ۔

کنائے اور چلتے ہوئے فقرے ہنسی کی گدگدی ضرور پیدا کردیتے ہیں۔ یہ فن اس وقت ترکی میں تیزی سے ترقی کررہا ہے اور ترکی کے ظریفانہ رسالوں اور اخباروں میں یوسف ضیا، فضل احمد آئے کاچ' خلیل نہاد بوزتپہ، ابراہیم علاءالدین، عثمان جلال، جمال نادر وغیرہ کی ظریفانہ صحافت کے نمونے نظر آتے رہتے ہیں۔

ایک اور بڑی اچھی الھان کا نوجوان ادیب محمودمکال ہے جو اس وقت پانچ کتابوں اور متعدد مقالوں کا مصنف ہے۔ یہ ترکی کے ایک چھوٹے سے گاؤں کا رہنے والا ہے۔ اس کی کتابوں کے آئینہ میں مزارعین کے اس طبقے کے مصائب آسانی سے دیکھے جاسکتے ہیں جو ترکی جمہوریہ کی آبادی کا سب سے بڑا حصہ ہے اور پھر بھی مظلوم ہے۔

لیکن سب سے زیادہ ترقی کے آثار اس وقت ترکی علمیت و فضیلت میں نظر آتے ہیں۔ آج سے ساٹھ سال پہلے یہاں کوئی تاریخ کی کتاب یا سوانح عمری علمی اصولوں پر نہیں لکھی گئی تھی۔ تاریخ کی کتابیں عموماً تالیفات ہوا کرتی تھیں جن میں تحقیق نظر نہیں آتی تھی۔ لیکن اب نجیب عاصم' احمد رفیق' ذکی ولیدی طوغان، انور ضیاکارال، طارق تونایا، عثمان توران، جمال توکین وغیرہ کی کتابوں سے پتہ چلتا ہے کہ اس صنف ادب میں ترکوں نے کس قدر ترقی کرلی ہے۔ اسی طرح سے ترکی زبان و ادب پر تحقیق و تنقید کا کام کرنے والوں میں حسن علی یوجل' حسین جاھد یالچن، محمد طاھر، نہاد سمیع بنرلی، اسمعیل حبیب سیوک، نوراللہ آتش، احمد یمین یلمان، احمد حمدی تانپینار، شناسی حصار، فواد کوپرولو اور مصطفی نہاد کی پیش کردہ تصانیف قابل ذکر ہی نہیں ہیں بلکہ ان سے یہ بھی امید کی جاسکتی ہے کہ ان کے نکھرے ہوئے تحقیقی و تنقیدی شعور کی وجہ سے ترکی جمہوریہ میں اور اچھا ادب پیدا ہوگا۔

ادب میں شخصیت

از

جناب شمس الرحمنٰ فاروقی ، الہ آباد

ایک بہت پڑھے لکھے، اس سے زیادہ ذہین ، اور دیدانت کے فلسفے سے شغف رکھنے والے دوست سے گفتگو ہورہی تھی۔ کہنے لگے کہ زندگی میں ہر چیز سے بے تعلقی پیدا کرو، ہر چیز کو باہر سے دیکھو، الگ سے دیکھو، تب صحیح نظریۂ زندگی حاصل ہوسکے گا اور سچی خوشی نصیب ہوگی۔ میں نے اپنی ایک نظم کا ذکر کیا جو ان کو بہت پسند ہے اور کہا کہ اگر بے تعلقی (detachment) اور ترک ارتباط ہوتا تو یہ نظم کیسے پیدا ہوتی؟ کہنے لگے کہ گیتا، انجیل، اور قرآن بھی تو عظیم شاعری ہیں، اور یہ بھی تو بے تعلقی اور ہر چیز کی اصلیت کو باہر سے دیکھنے (objective appreciation) سے ظہور میں آئی ہیں۔ میں نے جواب دیا کہ یہ میں نہیں کہتا کہ اپنی ذاتی شخصیت کو پس پردہ ڈال دینے، اپنے معتقدات اور رجحانات اور تعصبات کو بھلا دینے اور ہر تجربۂ کو بے تعلقی سے پرکھنے سے عظیم ادب نہیں پیدا ہوتا، لیکن عظیم ادب اس بے تعلقی کی غیر موجودگی میں بھی پیدا ہوسکتا ہے۔ اگر ایسا نہ ہوتا تو عشقیہ شاعری یا مذہبی شاعری میں عظمت کے عناصر نہ ملتے، اور اس کے علاوہ جس چیز کو آپ شاعری سے تعبیر کررہے ہیں وہ شاید زیادہ تر قوت بیان اور لفاظی (Eloquence) کا نام ہے، جو کہ شاعری کا جز ہے کل نہیں۔

مغربی اصول تنقید نے، جس کی رُو سے ڈراما ادب کی اعلیٰ ترین تمام مثال ہے، اس بے تعلقی کو بڑی اہمیت دی ہے۔ کیٹس نے اسی اصول کو یوں بیان کیا تھا کہ شاعر کی شخصیت سب سے زیادہ غیرشاعرانہ ہوتی ہے۔ اس کی مراد یہ تھی کہ شاعر کا ذہن خود بے رنگ ہونا چاہئے، تاکہ وہ خارجی اور داخلی دنیا کے تجربات کے تمام رنگوں کو قبول کرسکے، اگر شاعر کا ذہن خود کسی خاص رنگ یا رجحان میں رنگا ہوا ہے اور وہ عمل تخلیق کے وقت اس رجحان کو نظر انداز نہیں کرسکتا یا پس پشت نہیں

ڈال سکتا تو وہ اچھا شاعر نہیں ہے ۔ ظاہر ہے کہ یہ اصول بذات خود بہت کارآمد اور موثر ہے ۔ آج کل کے ادیب جس طرح مختلف نظریات اور معتقدات کے اسیر ہیں اور ان کے ادب پر ان معتقدات کا اثر جس قدر تباہ کن اور جمود افزا ہے وہ ہم سب پر ظاہر ہے۔ اس کی وجہ یہی ہے کہ ان کا ذہن صرف ایک طرح کے تجربات اور محسوسات کا اثر قبول کرکے باقی کو رد کردیتا ہے اور ان کی شاعری یک رنگ ہوکر رہ جاتی ہے ۔ اس کی سب سے اچھی مثال فیض یا سردار کی شاعری ہے ۔ فیض کے یہاں تو خاص طور پر شعری مضامین کی اس قدر کمی ہے کہ آپ ان کی تقریباً ہر نظم کا خلاصہ دو چار نظمیں غور سے پڑھ کر لکھ سکتے ہیں ۔

اس کلیہ سے انکار نہیں کہ شاعر کی شخصیت اگر مختلف تجربات کا اثر قبول کرنے پر قادر ہو (اور ظاہر ہے کہ یہ تب ہی ہوسکتا ہے جب خود اس کے ذہن میں کسی بھی نظریہ یا اصول کی جڑیں گہری اور مضبوط نہ ہوں) تو وہ بڑی شاعری کا اہل ہوتا ہے ۔ لیکن گیتا اور انجیل وغیرہ کی جو مثال میرے دوست نے دی وہ اس لئے قابل قبول نہیں کہ ان کتابوں کی (مذہبی اہمیت سے کوئی بحث نہیں) ادبی اہمیت اس وجہ سے نہیں ہے کہ انہیں ایک بے تعلق (Detached) اور ہر مسئلہ کو اندر اور باہر سے (اس مسئلہ میں حود ملوث ہوئے بغیر) دیکھنے والی شخصیت نے تخلیق کیا ہے یا کیا ہوگا ۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ ادبی اور فلسفیانہ یا نفسیاتی یا اخلاقی مسائل کی اہمیت اور نوعیت مختلف ہوتی ہے ۔ اس نکتہ کو بہت کم لوگوں نے سمجھا ہے اور کم ہی لوگوں نے سمجھانے کی کوشش بھی کی ہے ۔ ابسن (Ibsen) کے نقش قدم پر چلنے اور اس کی طرح مسائلی ڈرامے (Problem Plays) لکھنے والے برنارڈ شا کی بھی نظر اس طرف بھرپور نہ گئی اور اسی وجہ سے وہ سماجی مسائل کو ادبی مسائل سمجھتا رہا ۔ یہ درست ہے کہ گیتا اور اس طرح کی دوسری کتابوں میں بہت سے اخلاقی اور فلسفیانہ مسائل سے بڑی دقیق بحث کی گئی ہے اور بحث کا انداز انتہائی غیرجانب دارانہ یعنی (detached) ہے لیکن صرف اس وجہ سے کہ یہ کتابیں نظم یا نظم منثور میں ہیں اور ان میں خود مصنف کی شخصیت کا پتہ نہیں چلتا ، ان کو عظیم ادب قرار دینا بڑی غلطی ہوگی۔ اگر اس اصول سے پرکھا جائے تو افلاطون کے مکالمات ، ایڈم سمتھ (Adam Smith) کی شہرۂ آفاق اقتصادیات پر کتاب کو بھی کیوں اس درجہ سے محروم رکھا جائے ؟

کوئی بھی مسئلہ ہو، اخلاقی یا نفسیاتی یا فلسفیانہ، جب ادیب اور خاص کر شاعر یا ڈراما نگار اس کو برتتا اور پرکھتا ہے اور کوشش کرتا ہے کہ وہ غیرشخصیت (Impersonality) برقرار رہے جو ہم عظیم ڈراما نگار سے چاہتے ہیں تو وہ اس مسئلہ کو Abstract سے اتارکر Concrete کی سطح پر لے آتا ہے، اس کو افراد و واقعات اور حالات کی حدوں میں مقید کرتا اور پھر اس کو سمجھنے یا سمجھانے کی کوشش کرتا ہے۔ اگر وہ ایسا نہ کرے تو محض مسئلہ یا نظریہ یا اصول، چاہے کتنی ہی زور دار اور خوب صورت زبان میں بیان کیا جائے، ادب کا نعم البدل نہیں ہوسکتا۔ اس وجہ سے میں مکالمات افلاطون یا مثنوی مولانا روم یا «اسرار خودی» کو عظیم یا مکمل ادب نہیں مان سکتا۔

دوسری بات یہ ہے کہ بڑا شاعر کبھی مسائل کو حل کرنے کی کوشش نہیں کرتا کیوں کہ جن مسائل کو وہ ادب کی گرفت میں لانا چاہتا ہے ان کو حل کرنے کی کوشش تحصیل حاصل ہوتی ہے۔ وہ صرف ہماری شخصیت اور ذہن کو (اور شاید اپنی شخصیت اور ذہن کو بھی) ان مسائل کی طرف اور زیادہ بیدار اور حساس بنا دیتا ہے۔ اگر وہ اس انداز میں مسئلہ کا مقابلہ کرے گویا وہ اس کا حل جانتا ہے، تو وہ شاعر نہیں، اور جو کچھ بھی ہو۔ فرض کیجئے کہ مسئلہ یہ ہے سچائی کسے کہتے ہیں؟ ذاتی سچائی اور عوامی یا غیر ذاتی سچائی میں کیا فرق ہوتا ہے؟ انسان کے سچائی کی طرف کیا فرائض ہیں؟ کیا یہ ضروری ہے کہ اسے اگر جھوٹ کو ظاہر کرنے اور سچ کو چھپانے کا موقع دیا جائے تو وہ ہمیشہ سچ کو ظاہر ہی کردے؟ اس مسئلہ پر اگر آپ Abstractness کی سطح پر ہزاروں صفحات بھی سیاہ کردیں تو میں آپ کو ادیب یا فن کار نہیں مان سکتا۔ فرض کیجئے کہ آپ ایک جج یا وکیل ہیں اور آپ کے سامنے ایک ایسے شخص کا مقدمہ ہے جس نے جھوٹ کو اس لئے ظاہر کیا اور سچ کو اس لئے دبایا کہ اس میں ایک خاندان یا قوم کی بھلائی تھی اور نقصان کسی کا نہیں تھا۔ آپ اس شخص کی مدافعت میں یا اس کو سزا دیتے وقت جو کچھ بھی کہیں یا لکھیں، آپ ادب کی تخلیق ہرگز نہیں کررہے ہیں۔ اب آپ اس مسئلہ کو یوں دیکھیں: ایک عورت جو اعلی کردار اور اچھی شکل صورت کی مالک ہے اور ایک اچھے مگر غریب خاندان سے ہے اور جس کا شوہر ایک خطرناک مرض میں مبتلا ہے، ہر طرف سے نا امید

ہوکر ایک چھوٹا سا جھوٹ بولتی ہے۔ وہ ایک شخص پر یہ ظاہر کرتی ہے کہ اس کا باپ زندہ ہے اگرچہ بستر مرگ پر ہے، اور اس کی موت کے بعد وہ گراں قدر مال و متاع کی مالک ہوگی۔ اس بے ضرر لیکن بظاہر مجرمانہ جھوٹ کے سہارے وہ اس سے قرض لیتی ہے اور اپنے شوہر کا علاج کرتی ہے۔ شوہر تندرست ہوجاتا ہے اور جلد ہی ایک بڑی حیثیت کی نوکری پر فائز ہوجاتا ہے۔ جس شخص سے اس نے قرض لیا تھا اسے وہ آہستہ آہستہ پیسے واپس کرتی رہتی ہے۔ ایک موقع ایسا آتا ہے کہ وہ اپنے شوہر پر یہ ظاہر کرنے پر مجبور ہوجاتی ہے کہ اس نے جھوٹ بول کر ایک بدنام زمانہ شخص سے قرض لیا تھا اور وہ اب اس سے اپنے قرض کی واپسی کے علاوہ کسی اور مستقل فائدے مثلاً نوکری میں ترقی کا متقاضی ہے۔ ایسے موقع پر وہ کیا کرسکتی ہے؟ اگر سچائی ظاہر ہوجائے تو اس کے لئے گھریلو زندگی کی تباہی اور آنسوؤں اور شکستہ دلی کے سوا کچھ بھی نہیں، کیوں کہ اس کا شوہر خود غرض، کم نظر اور اپنی جھوٹی عزت کی پرستش کرنے والا انسان ہے۔ اور اگر وہ ایسا نہ کرے تو اسے ایک ایسے آدمی کی سفارش کرنی پڑتی ہے جس کا تقرر کرنے سے اس کے شوہر پر حرف آسکتا ہے۔

وہ سچ کو ظاہر کردیتی ہے اور اس کا نتیجہ ظاہر ہے۔ مسئلہ کی تحقیق و تفتیش یہیں ختم ہوجاتی ہے، اور یہ فن‌کارانہ حیثیت سے ہر طرح مکمل ہے۔ میرے خیال میں آپ سب پر ظاہر ہوگا کہ یہ ابسن کے ایک شہرۂ آفاق ڈرامے کا خلاصہ ہے۔ اس مسئلہ سے ابسن نے بار بار بحث کی ہے اور مختلف واقعات اور حالات اور کرداروں کے ساتھ۔ لیکن اس کو اس سے کوئی مطلب نہیں کہ خود اس کی رائے اس کے بارے میں کیا ہے۔ یہ کام وہ سیاست دانوں کے لئے چھوڑ دیتا ہے اور شاید ہم سب کو اپنی اپنی رائے اور فیصلے پر مختار کردیتا ہے۔ ہوسکتا ہے کہ ابسن خود اس عورت کو کوئی اور راہ اختیار کرنے کا مشورہ دیتا، یا اس عورت کے اس فیصلہ پر مرحبا کہتا۔ ہمیں کچھ نہیں معلوم اور یہی اعلیٰ فن‌کار کی غیرجانب داری اور بے تعلقی ہے۔

ایک نفسیاتی اور سماجی مسئلہ لیجئے: ایک سفید نسل کی اعلیٰ خاندان لڑکی ایک سیاہ نسل کے مرد سے محبت کرنے لگتی ہے۔ ظاہر ہے کہ جب آج کے روشن خیالی دور میں ایسا مشکل سے ہوتا ہے اور بہت اچھا نہیں سمجھا جاتا تو آج سے صدیوں

پہلے یہ حادثہ کتنا انوکھا اور اہم ہوگا۔ فن‌کار کو اس سے بحث نہیں کہ لڑکی کا اس طرح گرفتار بلا ہوجانا اچھا ہے کہ برا۔ اس کو اس مسئلہ سے ضرور دلچسپی ہے کہ ایسا کیوں کر ہوسکا ہوگا؟ اور پھر اس عالم میں اس لڑکی کا آئندہ فعل کیا ہونا چاہیے۔ ہوسکتا ہے کہ وہ خود اگر کسی ایسی لڑکی کے مسئلہ سے دو چار ہوتا تو اس کو دم مار کر بیٹھ رہنے کی رائے دیتا، یا اس کو اس فعل کے برے نتائج سے آگاہ کرتا۔ لیکن یہ کام اس کا نہیں۔ وہ یہ سوچتا ہے کہ جس طرح کی لڑکی کا خاکہ اس کے ذہن میں ہے وہ ایسے موقع پر کیا کرتی؟۔ وہ یہ طے کرتا ہے کہ خاندان اور رسم و رواج، ماحول اور روایت سے بغاوت کرکے وہ لڑکی اس سیاہ فام مرد سے شادی کرلیتی۔ چنانچہ وہ ایسا ہی کرتی ہے۔ اس کے بعد وہ اس مسئلہ کو سلجھانے کی کوشش کرتا ہے کہ حسد کا جذبہ کس طرح مرد کے دل میں جگایا جاسکتا ہے اور اسے کون کیوں کر جگاسکتا ہے؟ وہ ایک کردار کی تخلیق کرتا ہے جس کی اخلاقی شخصیت کے بارے میں اس کی کوئی رائے نہیں۔ وہ کیوں بظاہر بے وجہ ایک خوش و خرم شوہر بیوی کے درمیان نفرت اور حسد اور جلن اور بے اطمینانی اور بے اعتمادی کا زہریلا بیج بوتا ہے، اس مسئلہ پر بھی اس کی کوئی رائے نہیں، کیوں کہ یہ مسئلہ در حقیقت کوئی مسئلہ ہی نہیں ہے، جس طرح یہ کوئی مسئلہ نہیں ہے کہ فلاں کی ناک لمبی کیوں ہے؟ یہ محض ہستی انسان کی ہزارہا نیرنگیوں میں سے ایک ہے۔ پھر وہ یہ سوچتا ہے کہ جس مزاج کا وہ سیاہ فام مرد حامل ہے پھر ایسی حالت میں کیا کرتا۔ وہ اس نتیجہ پر پہنچتا ہے کہ مرد عورت کو قتل کر دیتا۔ کس طرح قتل کا فعل عمل میں آتا اور اس کے پایۂ تکمیل تک پہنچنے کے پہلے اسے کن ذہنی مراحل سے گذرنا پڑتا؟ یہ مسئلہ ضرور اس کے فن‌کارانہ عمل کے دائرہ میں ہے۔ مگر یہاں بھی وہ یہ نہیں کہتا کہ ہر سیاہ فام مرد یہی کرتا، اور یہ تو ہرگز نہیں کہتا کہ ہر سیاہ فام یا سفید فام مرد کو یہی کرنا چاہئے۔ پھر وہ یہاں آکر اپنے تجزیہ کو ختم کرتا ہے کہ قتل کے بعد وہ سیاہ فام مرد کیا کرتا؟۔ آپ سمجھ گئے ہوں گے کہ یہ «اوتھیلو» (Othello) کی تلخیص ہے جو میں نے پیش کی ہے۔

اب غالباً اس مسئلہ کی نوعیت بھی ذرا زیادہ واضح ہوگئی ہوگی کہ ادب کی دنیا میں مسائل کی حیثیت فلسفیانہ یا نفسیاتی مسائل کی نہیں ہوتی۔ ماہر نفسیات تو یہ طے

کرتا کہ مندرجۂ بالا حالت میں کوئی مرد کیا کرتا ، یا زیادہ سے زیادہ اپنے کو اتنا محدود کرتا کہ کوئی سیاہ فام مرد کیا کرتا ؟۔ فلسفی یہ طے کرتا کہ سیاہ فام (یا سفید نام، اس سے اس کو زیادہ غرض نہیں) مرد کا یہ فعل درست تھا کہ نہیں، اور اسکے لئے کیا جواز یا اس میں کیا حسن و قبح پایا جاسکتا ہے؟۔ یا وہ پھر اس بات سے بحث کرتا کہ غلط فہمی اور حسد اور جلد بازی اچھی ہوتی ہے یا بری ۔ شیکسپیر کو ان باتوں سے دور کا بھی واسطہ نہیں ۔ وہ فن کو اس طرح محدود نہیں کرنا چاہتا ۔ اور نہ وہ آپ پر یہ ظاہر کرتا ہے کہ اسے اوتھیلو یا ڈس‌ڈمونا کے خیالات و نظریات سے اتفاق ہے یا نہیں ۔ دوسرے الفاظ میں وہ خود کو اوتھیلو کی شخصیت میں ضم کردیتا ہے ، اوتھیلو کو اپنی شخصیت میں نہیں ۔ اسی وجہ سے شیکسپیر کے کردار اس قدر واقعیت سے بھرپور اور اصلیت کے رنگ میں رنگے ہوئے ہوتے ہیں اور ان کو سمجھنا یا ان‌کے عوامل و محرکات کو متعین کرنا ، ان کی سراسر تعریف کرنا یا ان کی برائی کرنا تقریباً ناممکن ہوتا ہے ۔

ڈراما کے فن‌کار کے لئے اس کے علاوہ منتہائے کمال کوئی نہیں کہ وہ اپنے کرداروں سے وہی یک‌سوئی اور بے‌تعلقی پیدا کرلے جو ایک باپ کو اپنی اولاد سے ہوتی ہے ۔ جس طرح باپ یہ نہیں طے کرسکتا کہ اولاد کی جنس یا شکل یا صورت یا اخلاق کیا ہوں‌گے اگرچہ وہی اس‌کو پیدا کرتا ہے اور اسکے دنیا میں آنے کا ذریعہ ہوتا ہے۔ ویسے ہی ڈراما نگار اپنے کسی کردار کے بارے میں یہ فیصلہ نہیں دے سکتا کہ وہ اچھا آدمی ہوگا یا برا ۔ اسکے قاری کو اس سے محبت ہوگی یا نفرت ، اور جو خواص و عادات وہ اس میں ودیعت کررہا ہے ، وہ اچھے ہیں یا برے۔ وہ یہ ضرور ارادہ کرسکتا ہے کہ اسے کسی خاص مسئلہ کو برتنا یا جانچنا ہے ، اور اس مسئلہ کو پرکھنے اور برتنے کے لئے بہترین صورت (Form) اور ذریعہ (Means) کیا ہوسکتا ہے ۔ اگر وہ اس سے زیادہ کچھ اور بھی پہلے سے طے کرلے تو ڈرامے کی ناگزیری کا خون ہوجائے‌گا ، یا پھر وہ بڑی حد تک مجروح ہوجائے‌گی ۔

یہ تو کھلی ہوئی بات ہے کہ بڑے سے بڑا ادیب بھی اس طرح کا ادب بار بار یا ہمیشہ پیدا نہیں کرسکتا ، اور یہ‌بھی ظاہر ہے‌کہ اس طرح کی غیر شخصی غیرجانب داریت صرف‌المیہ میں نبھ سکتی ہے ۔ طربیہ میں‌طنز کا عنصر ہوتا ہے اور طنز کی پہلی شرط فیصلہ اور جانب‌داری ہے ۔ اور اگر طربیہ صرف خوش مزاجی اور شگفتہ حاضر جوابی پر ہی

منحصر ہے تو اس میں زندگی کے بنیادی مسائل سے بحث نہیں ہوسکتی ۔ اسی وجہ سے مغربی ادب میں المیہ کو فن کی حد آخر کہا گیا ہے ۔

جیسا کہ ابھی میں نے کہا، اس طرح کے مکمل المیہ کی تخلیق بار بار ممکن نہیں ہوتی کیوں‌کہ شخصیت سے فرار تقریباً ایک فعل محال ہے ۔ جس طرح سے کسی مسئلہ کو تولا اور سمجھا گیا ہے اس سے شاید آپ فن‌کار کی ترجیح اور افتاد فکر و مزاج کا پتہ نہ لگاسکیں، لیکن جس مسئلہ کو تولا اور سمجھا گیا ہے اسکے مطالعہ سے آپ شاید فن‌کار کی شخصیت کا سراغ پاسکیں ۔ مثلاً ابسن نے سچائی کے مسئلہ پر بار بار کیوں سوچا ہے ؟ شیکسپیر کے یہاں فطری اور غیرفطری اعمال کا ذکر بار بار کیوں آتا ہے ؟ اور کن اعمال کو وہ غیرفطری کہتا ہے ؟ اسکے کسی عمل کو غیر فطری کہنے کا منشا کیا ہے ؟ سافکلیس نے جبروقدر کے مسائل کو کیوں اہمیت دی ہے ؟ وغیرہ۔ اس طرح کے سوالات پر غور و فکر آپ‌کو فن‌کار کے بارے میں کچھ بتلا سکتا ہے ۔ پھر استعاروں اور الفاظ کا استعمال بھی شاعر کے مزاج اور سوچنے اور دیکھنے کے انداز کی تلاش میں آپ کی رہبری کر سکتا ہے۔ اگر شاعر کسی تاریخی واقعہ کا یا کسی ایسے واقعہ کا ذکر کر رہا ہے جس کو وہ خود تاریخی سمجھتا ہے تو اسکے بیانیہ (Narration) اور عام روایتی بیانیہ میں کتنا فرق ہے اور کہاں کہاں ہے ؟ یہ مطالعہ بھی شاید آپ کی جستجو میں مفید ثابت ہو ۔ یا اگر کسی خاص جذبہ یا حرکت کا ذکر بار بار کیا گیا ہے تو کس پہلو اور کس انداز سے ؟ اس سوال کا جواب بھی شاعر کی چھپی ہوئی شخصیت کو پہچاننے میں کارآمد ہوسکتا ہے ۔ لیکن جس‌طرح شاعر اپنی شخصیت کو پوری طرح خفی نہیں کرسکتا اسی طرح ان تمام رمز و اشارات کے باوجود اسکے مزاج فکر کی پوری طرح نشاندھی کرنا ممکن نہیں ۔ میں اس «صاف چھپتے بھی نہیں سامنے آتے بھی نہیں» کے کامیاب عمل کو شاعر کے اعلیٰ کمالات میں سے ایک سمجھتا ہوں ۔

اعلیٰ فن‌کار اسی غیر شخصیت کی وجہ سے خدا کی خصوصیات کا حامل ٹھہرایا جاتا ہے ۔ جس طرح انسان و حیوان، نباتات و جمادات کو دیکھ کر ہم یہ فیصلہ نہیں کرسکتے کہ ان کو خلق کرنے والی قوت کیسی اور کیا ہوگی (اگر اس میں ایسے صفات و خواص ہیں جو انسانی صفات کے مقابل لاکر سمجھے اور سمجھائے جاسکتے ہیں) ویسے ہی شاعر خود پردۂ تخلیق کے پیچھے مخفی رہ کر خیالات و تصورات اور کردار و تصویر سے اپنی

دنیا آباد کرتا ہے ۔ لیکن کبھی کبھی ایسا بھی ہوتا ہے کہ شاعر کی شخصیت کی خلاقانہ ، چابک دستی یا فن کارانہ مہارت کی وجہ سے فن کے پردے میں نہیں چھپ جاتی بلکہ روایت یا رسم و رواج کے بھاری دروازوں میں بند رہتی ہے - ان دونوں غیر حاضریوں میں فرق کرنا بڑا ضروری ہے کیونکہ اس کے بغیر اعلیٰ ادب اور چوتھے درجے کے ادب میں کوئی امتیاز ہی باقی نہیں رہتا ۔ امیر مینائی کی شخصیت کی جو خبر ہم تک پہنچی ہے اس کا خیال کیجئے اور ان کے « عاشقانہ » اشعار پڑھئے ۔ آتش کے مزاج میں غالباً سچا فقر اور اصلی صوفیت تھی ، لیکن ان کے بہت سے اشعار اس درجہ مبتذل اور رکیک ہیں کہ انہیں واقعی « ناپاک دفتر » کہا جاسکتا ہے ۔ خود میر کے یہاں اس طرح کی فضولیات کی بہتات ہے ۔ ریاض کے بارے میں کہتے ہیں کہ انھوں نے زندگی بھر شراب نہیں پی لیکن ان کی خمریات کا دور دور شہرہ ہے ۔ ظاہر ہے کہ اس طرح کے فن میں شخصیت کی پس پردگی اور غیرحاضری کو کوئی دخل نہیں ، بلکہ زمانے کے رسم و رواج یا شاعری کی روایات کا ہاتھ ہے ۔ ہاں اگر آپ فرائڈ (Freud) کے ازحد دل دادہ ہیں تو ان اشعار کے کوئی بھی معنی نکال سکتے ہیں ۔ (مگر اس صورت میں شخصیت پس پردہ نہیں بلکہ « تصویر کے پردے میں بھی عریاں » ہوگی ۔)

اقبال سے جب ایک بار ان کے قول اور عمل کے تفاوت کے بارے میں سوال کیا گیا تو انھوں نے کہا کہ شعر کہتے وقت وہ روحانی طور پر ایک بلند تر اور پاک تر دنیا میں ہوتے ہیں اور اس کے معیار و مزاج کو عملی دنیا میں قائم رکھنا ممکن نہیں ۔ یہ خیال ایک حد تک صحیح ہے ، کیوں کہ شعر کی حیثیت بہر حال الہامی ہوتی ہے ، لیکن اس کے علاوہ اس رائے سے یہ بات بھی ظاہر ہوتی ہے کہ شاعر کی صحیح شخصیت کا اندازہ اس کے کلام سے ہمیشہ اور بھر پور نہیں ہوسکتا ۔ میر و امیر و آتش و ریاض کے جن اشعار کا میں نے اوپر ذکر کیا ان کو تو ہم یوں بھی خارج از بحث کرسکتے ہیں کہ ان میں احساس کا فقدان ہے لہذا ان کو شاعری کا نام نہیں دیا جا سکتا ۔ لیکن اور حالتوں میں بھی شاعر کی شخصیت کو اجاگر کرنے اور سمجھنے کے لئے ہمیشہ صرف اس کی شاعری کا سہارا لینا کافی نہیں ہوتا کیوں کہ اگر وہ شیکسپیر اور ابسن کے درجہ کا فن کار ہے تو اس نے اپنی اصلی صورت تو پس پردہ رکھی ہی ہوگی ، لیکن دوسری حالتوں میں بھی اقبال کے قول کی رو سے شعر اور شاعر کی صورت میں بڑا فرق ہوتا ہے ۔

میں نے جو کچھ اب تک کہا ہے اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں ہے کہ غیر شخصیت کے بغیر اعلی فن نہیں پیدا ہوسکتا ۔ میں نے آغاز ہی اس مسئلہ سے کیا تھا کہ بے تعلقی کے بغیر بھی اچھا ادب پیدا ہوسکتا ہے ۔ اب میں ایک قدم اور آگے جاکر یہ کہوں گا کہ اکثر حالات میں اگر فن‌کار اپنی شخصیت کو اپنے فن میں رچا بسا نہ دے اور اپنی شخصیت کی خوشبوے لطیف سے اس کو معطر نہ کرسکے، تو وہ اعلی ادب پیدا نہیں کرسکتا۔ یعنی اگرچہ کبھی کبھی فن کار اپنے کردار و تخلیق میں خود اس طرح گم ہوجاتا ہے کہ وہ خود ہی ہیرو بھی ہوتا ہے ہیروین بھی اور مسخرہ بھی (اور در حقیقت ان میں سے کسی میں بھی اس کی اصل صورت نہیں جھلکتی)، مگر کبھی کبھی بلکہ زیادہ تر فن‌کار کی شخصیت ایک ہی رہتی ہے اور اس کے سارے فن پر چھائی رہتی ہے۔ انیسویں صدی کے آخر میں شخصیت کی اس شدید عریانیت کو پنہاں کرنے کے لئے اور تجربات کو ایک نیا روپ دینے کے لئے تمثیلیت کا دور مغربی ادب میں شروع ہوا ۔ لیکن اب تمثیلیت اس درجہ مستعمل ہوچکی ہے کہ وہ اکثر خود فن‌کار کی تمثیل بن‌کر رہ گئی ہے ۔ ارجن ٹائنا کے مشہور افسانہ نگار بورج (Borges) کی مثال فوراً ذہن میں آتی ہے ۔ لیکن تمثیلیت (Symbolism) کے علاوہ غزل کا فن بھی کچھ اس طرح کا ہے ۔ اگر غزل میں شاعر خود اپنے جلوۂ صد رنگ کے ساتھ نمایاں اور ظاہر و باہر نہ ہو، تو وہ صائب کی غزل بن جاتی ہے ورنہ حافظ و سعدی و نظیری و غالب و میر کی ۔

صرف یہی نہیں کہ شاعر غزل میں محض اپنی ہی بات کہتا ہے بلکہ یہ بھی ہے کہ وہ اگر دوسروں کی بات بھی کرتا ہے تو اس طرح گویا وہ اسکی اپنی ہی ہے ۔ آپ غزل کا تجزیہ کرکے دیکھئے «ہم اور میں» اور «تم اور تو» اور «وہ» کتنی بار استعمال ہوئے ہیں ؟ اور حقیقتاً یہ سب ضمیر ایک ہی شخصیت کے مختلف پر تو ہیں ۔ غالب کا محبوب میر کے محبوب سے مختلف ہے ۔ غالب خود اپنے رقیب ہیں، میر کے رقیب کوئی اور یا شاید ان کا رقیب ہی کوئی نہیں، کیونکہ وہ اپنے میں اور اپنے محبوب میں اس درجہ گم ہیں کہ انہیں اور کسی کا ہوش ہی نہیں ۔

سو ظلم اٹھائے تو کبھی دور سے دیکھا
ہرگز نہ ہوا یہ کہ کبھی پاس بلائے

درویش ہم ہیں آخر دویک نگہ کی فرصت
گوشے میں بیٹھے پیارے تم کو دعا کریں گے

تم نے جو اپنے دل سے بھلایا ہمیں تو کیا
اپنے تئیں تو دل سے ہمارے بھلائیے

جو تجھ بن نہ جینے کو کہتے تھے ہم
سو اس عہد کو اب وفا کر چلے

عمر بھر ہم رہے شرابی سے
دل پُرخوں کی اک گلابی سے

قتل کئے پر غصہ کیا ہے لاش مری اٹھوانے دو
جان سے بھی ہم جاتے رہے ہیں تم بھی آؤ جانے دو

بلبل کو موا پایا گل پھولوں کی دکاں پر
اس مرغ کے بھی جی میں کیا شوق چمن کا تھا

اب نیک و بد پر عشق میں مجھ کو خبر نہیں
اس میں مجھے برا کہو کوئی بھلا کہو

یہ جو مہلت جسے کہیں ہیں عمر
دیکھو تو انتظار سا ہے کچھ

میر جو سراپا دل ہیں زمانے سے اپنا حال کہتے چلتے ہیں یا ان کی مثال کسی مجذوب کی سی ہے جو ہر شخص سے اپنی گفتگو کرتا ہے۔ غالب جو سراپا دماغ ہیں خود سے بھی اپنا حال کہتے ہوئے ڈرتے ہیں۔ اپنے محبوب کا شکوہ بھی کرتے ہیں تو یوں گویا یہ کیفیت صرف انہیں کی ہے اور وہ نہیں چاہتے کہ کوئی اور اسے سن لے۔

اگر شخصیت کی نفی شعر میں لازم ہوتی تو غزل کا وجود ہی نہ ہوتا، یا اگر غزل ہوتی ہی تو سطحی تصوف اور پیش پا افتادہ روایتی عشق کا گورکھ دھندا بن کر رہ جاتی۔ سچ پوچھئے تو غزل کا شاعر شخصیت (Personality) سے بھی آگے گذر کر ذات (Ferson) تک پہنچ جاتا ہے۔ اور غزل میں جتنی زیادہ ذاتیت ہوگی اتنی ہی وہ کامیاب اور موثر ہوگی۔ اقبال کی غزلیں اور ہر لحاظ سے مکمل سہی لیکن صحیح معنوں

میں غزل کے دائرہ سے اکثر و بیشتر باہر ہیں۔ فکر جب تک تخئیل اور احساس کی تیز بھٹی میں پگھل کر جذبہ نہ بن جائے غزل میں کام نہیں آسکتی شیلی کے بارے میں جو کہا گیا کہ اس نے فکر کو جذبہ کے سانچے میں ڈھال دیا تو اسی لئے کہ اس نے اپنے شعر کی بنیاد اگرچہ فکر پر رکھی لیکن مسئلہ کو سوچنے کے بجائے اس نے اس کا اس شدت سے احساس کیا کہ وہ جذبہ بن گیا اور اس کے ماورائی استعاروں نے اسے اور بھی جلا دے دی۔ اقبال اس وجدانی کیفیت سے اکثر محروم رہے۔ جہاں جہاں تصوف کی کارفرمائی ہے یا ذاتی جذبہ بروئے کار آگیا ہے مثلاً ان اشعار میں:

تھی کسی درماندہ رہرو کی صدائے دردناک
جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں
عشق بھی ہو حجاب میں؟ حسن بھی ہو حجاب میں؟
یا تو خود آشکار ہو، یا مجھے آشکار کر

یا شروع کی چند غزلوں میں سچی غزلیت ملتی ہے لیکن:

دریا میں موتی اے موج بے باک ساحل کی سوغات خار و خس و خاک
کامل رہی ہے رندی کے فن میں مستی ہے جس کی بے منت تاک

کی طرح کی شاعری اپنے لہجہ کی بلندی اور جلال کے باوجود نہ غزل بن سکی نہ نظم بلکہ ایک ناکام اور داغ دار تجربہ بن کر رہ گئی۔

پہلے کہا کرتے تھے کہ اسلوب شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ پھر یوں بھی کہا گیا کہ موضوع شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ دراصل یوں کہنا چاہئے کہ رجحان شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ بہت سے ادیبوں کے طرز ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ بہت سے صاحب طرز ادیب صاحب طرز ہی نہ ہوتے اگر ان کے پہلے کچھ اور صاحب طرز نہ ہوتے۔ موضوع تو بہر حال تقریباً ہمیشہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن موضوع کی طرف جھکاؤ کس درجہ کا ہے اور زاویۂ نظر کیا ہے؟ یہ ضرور فن‌کار کی انفرادی ملکیت ہوتی ہے اور اسی سے اس کی شخصیت کا کچھ صحیح پتہ چل سکتا ہے۔ میں نے ابھی رقیب کے موضوع پر غالب اور میر کے مختلف رجحانات کی طرف کچھ اشارے کئے ہیں۔ رقیب اُردو شاعری کے بنیادی موضوعات میں سے ایک ہے کیونکہ اس کا تعلق محبوب اور عشق سے بڑا گہرا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ عشق اور محبوب کے موضوعات اردو شاعری میں

نہایت ہی بنیادی ہیں اور ان کا استعمال شعر میں تبھی ہوسکتا ہے جب شاعر کا تجربہ اس بارے میں ذاتی اور احساس گہرا ہو (خمار بارہ بنکوی کی طرح نہیں کہ «انڑمیڈیٹ میں تھا کہ ایک لطیف حادثے سے دو چار ہوگیا - پڑھائی ترک کردی اور شعر کہنے لگا») اور صرف احساس کی گہرائی سے بھی کام نہیں چلتا اگر اس میں اتنی شدت اور تندی (اور ساتھ ہی ساتھ وسعت) نہ ہو کہ شاعر کی پوری شخصیت کو اپنے اندر جذب کرلے :

کچھ چونک سی پڑی ہیں فضا کی اداسیاں
اس دشت بے کسی میں سر شام تم کہاں
جز ذوق طلب جز شوق سفر کچھ اور مجھے منظور نہیں
اے عشق بتا ! اب کیا ہوگا کہتے ہیں کہ منزل دور نہیں

بظاہر پہلا شعر وصال کا ہے اور دوسرا ہجر کا - لیکن حقیقتاً پہلا شعر ہجر کا ہوگیا ہے اور دوسرا وصال کا - یہ شاعر کی شخصیت کا پرتو ہے - نہ صرف یہ قابل غور ہے کہ فراق کے شعر میں ایک خاص ہجر کے سنجیدہ اور بوجھل لمحات کے نغمہ کا ماحول اور فضا ملتی ہے اور جگر کے شعر میں ایک مستی اور لڑکپن کے معصوم الھڑپن کی جھلک، بلکہ یہ بھی کہ محبوب کے آجانے کے باوجود دشت بے کسی کا رنگ نہیں بدلا اور فضا کی اداسیاں صرف چونک کر اور دھڑک کر رہ گئیں، اور شام کے ذکر نے تصویر کی اداسی کو اور بھی مکمل کردیا ہے، حب کہ جگر کے شعر میں ذوق طلب اور شوق سفر کا شعوری انتخاب ہے، مجبوراً نہیں - شاعرکو اس بات کا یقین ہے کہ منزل عشق جتنی کٹھن اور طویل ہو اتنی ہی خوش‌گوار ہے کیونکہ اسے زندگی کے بنیادی طور پر دل خوش کن اور قابل قبول ہونے کا یقین ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ محبوب بہرحال اسی کا ہے - یہ ذاتی اور منفرد رجحان دو اور اشعار میں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے :

نکہت زلف پریشاں داستان شام غم　　صبح ہونے تک اسی انداز کی باتیں کرو
ان کا تصور شب ہمہ شب　　خلوت غم بھی بزم طرب

فراق نے یہ واضح نہیں کیا کہ صبح تک یہ باتیں کس سے ہوں گی - شاید خود اپنے ہی سے لیکن ذکر محبوب کا ہے - فراق کی داستان شام غم کی ہے جو زلف پریشاں

میں غزل کے دائرہ سے اکثر و بیشتر باہر ہیں۔ فکر جب تک تخئیل اور احساس کی تیز بھٹی میں پگھل کر جذبہ نہ بن جائے غزل میں کام نہیں آسکتی شیلی کے بارے میں جو کہا گیا کہ اس نے فکر کو جذبہ کے سانچے میں ڈھال دیا تو اسی لئے کہ اس نے اپنے شعر کی بنیاد اگرچہ فکر پر رکھی لیکن مسئلہ کو سوچنے کے بجائے اس نے اس کا اس شدت سے احساس کیا کہ وہ جذبہ بن گیا اور اس کے ماورائی استعاروں نے اسے اور بھی جلا دے دی۔ اقبال اس وجدانی کیفیت سے اکثر محروم رہے۔ جہاں جہاں تصوف کی کارفرمائی ہے یا ذاتی جذبہ بروے کار آگیا ہے مثلاً ان اشعار میں:

تھی کسی درماندہ رہرو کی صداے دردناک
جس کو آواز رحیل کارواں سمجھا تھا میں
عشق بھی ہو حجاب میں؟ حسن بھی ہو حجاب میں؟
یا تو خود آشکار ہو، یا مجھے آشکار کر

یا شروع کی چند غزلون میں سچی غزلیت ملتی ہے لیکن:

دریا میں موتی اے موج بے باک ساحل کی سوغات خار و خس و خاک
کامل رہی ہے رندی کے فن میں مستی ہے جس کی بے منت تاک

کی طرح کی شاعری اپنے لہجہ کی بلندی اور جلال کے باوجود نہ غزل بن سکی نہ نظم بلکہ ایک ناکام اور داغ دار تجربہ بن کر رہ گئی۔

پہلے کہا کرتے تھے کہ اسلوب شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ پھر یوں بھی کہا گیا کہ موضوع شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ دراصل یوں کہنا چاہئے کہ رجحان شخصیت کا دوسرا نام ہے۔ بہت سے ادیبوں کے طرز ایک دوسرے سے ملتے جلتے ہیں۔ بہت سے صاحب طرز ادیب صاحب طرز ہی نہ ہوتے اگر ان کے پہلے کچھ اور صاحب طرز نہ ہوتے۔ موضوع تو بہر حال تقریباً ہمیشہ ایک ہوتا ہے۔ لیکن موضوع کی طرف جھکاؤ کس درجہ کا ہے اور زاویۂ نظر کیا ہے؟ یہ ضرور فن‌کار کی انفرادی ملکیت ہوتی ہے اور اسی سے اس کی شخصیت کا کچھ صحیح پتہ چل سکتا ہے۔ میں نے ابھی رقیب کے موضوع پر غالب اور میر کے مختلف رجحانات کی طرف کچھ اشارے کئے ہیں۔ رقیب اُردو شاعری کے بنیادی موضوعات میں سے ایک ہے کیونکہ اس کا تعلق محبوب اور عشق سے بڑا گہرا ہے اس لئے ظاہر ہے کہ عشق اور محبوب کے موضوعات اردو شاعری میں

نہایت ہی بنیادی ہیں اور ان کا استعمال شعر میں تبھی ہوسکتا ہے جب شاعر کا تجربہ اس بارے میں ذاتی اور احساس گہرا ہو (خمار بارہ بنکوی کی طرح نہیں کہ «انٹرمیڈیٹ میں تھا کہ ایک لطیف حادثے سے دو چار ہوگیا ۔ پڑھائی ترک کردی اور شعر کہنے لگا») اور صرف احساس کی گہرائی سے بھی کام نہیں چلتا اگر اس میں اتنی شدت اور تندی (اور ساتھ ہی ساتھ وسعت) نہ ہو کہ شاعر کی پوری شخصیت کو اپنے اندر جذب کرلے :

کچھ چونک سی پڑی ہیں فضا کی اداسیاں
اس دشت بے کسی میں سر شام تم کہاں
جز ذوق طلب جز شوق سفر کچھ اور مجھے منظور نہیں
اے عشق بتا ! اب کیا ہوگا کہتے ہیں کہ منزل دور نہیں

بظاہر پہلا شعر وصال کا ہے اور دوسرا ہجر کا ۔ لیکن حقیقتاً پہلا شعر ہجر کا ہوگیا ہے اور دوسرا وصال کا ۔ یہ شاعر کی شخصیت کا پرتو ہے ۔ نہ صرف یہ قابل غور ہے کہ فراق کے شعر میں ایک خاص ہجر کے سنجیدہ اور بوجھل لمحات کے نغمہ کا ماحول اور فضا ملتی ہے اور جگر کے شعر میں ایک مستی اور لڑکپن کے معصوم الہڑپن کی جھلک ، بلکہ یہ بھی کہ محبوب کے آجانے کے باوجود دشت بے کسی کا رنگ نہیں بدلا اور فضا کی اداسیاں صرف چونک کر اور دھڑک کر رہ گئیں ، اور شام کے ذکر نے تصویر کی اداسی کو اور بھی مکمل کردیا ہے ، جب کہ جگر کے شعر میں ذوق طلب اور شوق سفر کا شعوری انتخاب ہے ، مجبوراً نہیں ۔ شاعر کو اس بات کا یقین ہے کہ منزل عشق جتنی کٹھن اور طویل ہو اتنی ہی خوش‌گوار ہے کیونکہ اسے زندگی کے بنیادی طور پر دل خوش کن اور قابل قبول ہونے کا یقین ہے اور وہ یہ بھی جانتا ہے کہ محبوب بہرحال اسی کا ہے ۔ یہ ذاتی اور منفرد رجحان دو اور اشعار میں زیادہ واضح طور پر نمایاں ہے :

نکہت زلف پریشاں داستان شام غم　　صبح ہونے تک اسی انداز کی باتیں کرو
ان کا تصور شب ہمہ شب　　خلوت غم بھی بزم طرب

فراق نے یہ واضح نہیں کیا کہ صبح تک یہ باتیں کس سے ہوں گی ۔ شاید خود اپنے ہی سے لیکن ذکر محبوب کا ہے ۔ فراق کی داستان شام غم کی ہے جو زلف پریشاں

کی طرح تاریک اور برہم ہے۔ اور نکہت زلف پریشاں کے ذکر میں وصال کی امید یا گذشتہ وصل کی یاد نہیں، بلکہ تمنائیت (Wishfulness) ہے۔ جگر کے یہاں تمنائیت کا دور دور تک پتہ نہیں۔ وہ ہمہ‌شب محبوب کے تصور میں کھوئے رہتے ہیں اور ان کی خلوت غم محض تکلفاً خلوت غم ہے ورنہ در اصل وہ بزم نشاط و وصل کے درجہ کی چیز ہے۔

اس طرح غزل کا شاعر اپنی شخصیت کی انفرادیت اور نگارنگی کی وجہ سے ایک ہی موضوع کو مختلف حیثیتوں اور زاویوں سے برتتا ہے۔ غزل شخصیت کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اب یہ اور بات ہے کہ اس کے باوجود ہم آپ حافظ کو یہ نہ سمجھ پائے کہ وہ رند خراب تھے کہ ولی کامل اور یہ نہ طے کرپائے کہ جب انھوں نے:

من هماں دم که وضو ساختم از چشمهٔ عشق
چار تکبیر زدم یکسره بر هر چه که هست

کہا تھا تو ان کے تصور میں کس چشمۂ عشق کی لہریں اٹھ رہی تھیں۔ یہ ابہام شاعری کے اٹل اور ازلی رازوں میں سے ایک ہے اور شاعری کی آدھی روح اسی سرعظیم میں مخفی ہے۔ یہ معما شاعری کی روح رواں بھی ہے اور اس کا سرچشمہ بھی۔ اس کے علاوہ ہم اور کیا کہہ سکتے ہیں۔

حقیقت میں ایک بڑی غلطی ہوگی ۔ اور عظمت جو مسلمانوں کے اس عالیشان کام کی اس وقت ہر عام و خاص کے دلوں میں ہے ، وہ ان ماتحتی مدارس کے ذریعہ سے کچھ ترقی نہ کرے گی ۔ بلکہ اوس کے برخلاف نتیجہ ظہور میں آوے گا ۔ اور ان تمام حالات کے لحاظ سے اور یہ کہ اگر ماتحتی مدارس قائم ہوئے تو ان کے انتظام کی بھی نگرانی پوری پوری دشوار ہوگی ۔ میرے نزدیک کمیٹی کو ابھی اس طرف متوجہ ہونا نہیں چاہیے ۔ بلکہ میری دانست میں نہ ابھی کسی مدرسہ کے لیے کتب درسیہ کا سلسلہ تجویز کیا جاوے نہ کسی موجودہ مدرسہ کی ذمہ‌داری یہ کمیٹی اپنے اوپر لے ۔ ابھی صرف کمیٹی کا یہ کام رہنا چاہئے کہ جس تدبیر سے ممکن ہو روپیہ جمع کئے جاوے اور لاؤ لاؤ کے سوا کسی سے ایک بات نہ کرے ۔ جب خدا وہ دن کردے گا کہ مدرسۃالعلوم کے قائم ہونے کے واسطے سرمایہ کافی بہم پہونچ جاوے گا تب اوس دن باقی تمام کام آسانی سے طے ہوجاویں گے ۔ اور جو مشکلیں پیش آویں گی وہ ایسی سخت نہ ہوں گی جیسے مدرسۃ العلوم کا قائم ہونا ۔ اور یہ تمام مشکلات یکے بعد دیگرے کمیٹی سے بڑے ولولہ اور شوق کے ساتھ جلد جلد حل ہوجاینگے ۔ فقط والتسلیم ۔

خاکسار

مشتاق حسین عفی‌عنہ ۔ از علی‌گڑھ ۷ مئی ۱۸۷۳ ء

تمميل کے وقت جو جو دقتیں اور خرابیاں پیش آویں گی وہ نہایت پیچ در پیچ ہوں گی۔ اور جس کا اس وقت پورا پورا تصور بھی مشکل ہے۔ بعض اضلاع میں ماتحتی مدارس قایم ہوجاویں گے، بعض میں نہ ہوں گے۔ پھر ابھی اسبات کا کچھ مذکور نہیں ہوا ہے کہ وہ تقسیم رسدی کس اصول پر ہوگی۔ آیا فی ضلع کے حساب سے ہوگی، یا ہر ایک ضلع سے جو سرمایہ جمع ہو اسکے لحاظ سے، یا جس قدر ماتحتی مدارس قائم ہوں گے اور ہوتے جاویں گے اون کی تعداد پر، یا کس طرح سے ہوگی =

(۵) مدرسۃ العلوم کی عظمت جو لوگوں کے دلوں میں ایک خیالی تصویر کی طرح سمائی ہے اوس کا نمونہ ان ماتحتی مدارس کے ذریعہ سے دکھلانا لوگوں کے شوق اور ولولہ کی کچھ تائید نہ کرے گا۔ بلکہ میری دانست میں اور پھیکا کردیگا =

(٦) ہماری یہ کمیٹی صرف روپیہ جمع کرنے والی کمیٹی ہے۔ اس کو اس سے کچھ تعلق نہیں ہے کہ تعلیم کا بندوبست کس طرح سے ہوگا اور طالب علموں کی حالت میں کیا کیا اصلاح مناسب ہے۔ اور جب تک کوئی ایسی کمیٹی قایم نہ ہوجسکے اختیار میں یہ سب باتیں ہوں اسوقت تک صرف ماتحتی مدارس کی نگرانی کیواسطے جو کمٹیاں مفصلات میں قایم ہونگی ان کمیٹیوں کی نگرانی نامکن ہے۔ وہ کمٹیاں امور انتظامی میں کونسی کمیٹی سے خط و کتابت کریں گی۔ ہماری موجودہ کمیٹی تو ان معاملات کی طرف آنکھ اٹھاکر دیکھنے کا بھی منصب نہیں رکھتی۔اور جب یہ حال ہے تو میرے نزدیک ہماری اس کمیٹی کو ایسی باتوں کے فیصلہ کا بھی شاید منصب نہیں۔

المختصر میرے نزدیک ابھی ماتحتی مدارس قائم کرنے سے لوگوں کے خیالات منتشر ہوجاویں گے۔ اور مدرسۃ العلوم کے سرمایہ کی ترقی میں بہت سے نقصان پیش آویں گے۔ اور اس بات کے بیان کرنے کی مکرر کچھ حاجت نہیں ہے کہ جب تک بظن غالب یہ نہ معلوم ہوجاوے کہ کب تک مدرستہ العلوم جاری ہوسکیگا اس وقت تک ماتحتی مدارس میں مصروف ہونا

سال پیشتر یہ ماتحتی مدراس قائم هوں ۔ لیکن یہ بھی نہایت لغو بات سمجھی جاویگی کہ ماتحتی مدارس کے طالب علم اون مدراس کی تعلیم سے فارغ هوکر مدرسۃ العلوم کے واسطے تیار هوجاویں اور مدرسۃ العلوم اس وقت تک جاری نہ هوسکے ۔ میں یہ نہیں کہتا کہ مدرسۃ العلوم کے قائم هونے کی امید نہیں هے۔ مگر هاں یہ ضرور کہہسکتا هوں کہ اس وقت تک وہ سامان مہیا نہیں هوا هے جس سے یہ امید هوسکتی هوکہ چار پانچ برس کے بعد بھی جاری هوسکتا هے۔ اس وقت تک هم نے صرف ۷۵۰۰۰ روپیہ کا چندہ کیا هے۔ جس میں سے ایک ثلث کے قریب وصول هوا هے ۔ اور ایک معقول رقم کا وصول مدرسہ کے جاری هونے پر منحصر هے ۔ حالانکہ میرے خیال میں ان ماتحتی مدراس میں ایسے متوسط الاستعداد مسلمان نوجوان بھی داخل هوجایں گے جو تین چار برس بلکہ دو تین هی برس میں مدرسۃ العلوم میں داخل هوجانے کے لایق سمجھے جاویں گے ۔ پس جب تک دو ثلث سرمایہ هی مدرسۃ العلوم کے واسطے جمع نہ هو اس وقت تک یہ خیال کرنا کہ وہ چند برس بعد جاری هوجاوے گا بڑی غلطی هے ۔

(۲) ایک اور بڑی وجہ ابھی ماتحتی مدارس کی طرف توجہ نہ کرنیکی یہ هے کہ خیالات جو مدرسۃ العلوم کے واسطے چندہ جمع کرنے میں مصروف هیں وہ بغیر کسی کامل نتیجہ حاصل کرنے کے منتشر هوکر ان ماتحتی مدارس کے چندہ جمع کرنے میں مشغول هوجاویں گے۔ جس سے مدرسۃ العلوم کے واسطے ایک قسم کا سخت نقصان هوگا ۔

(۳) چندہ دینے والے بھی دونوں کاموں کے واسطے چندہ دینے سے جی چورایں گے ۔ اور بعض اضلاع کے بعض اهل همت باشندے اگر کچھہ صرف همت فرماویں بھی تو وہ آخر کار غیر کافی ثابت هوگا ۔

(٤) سرمایہ مدرسۃ العلوم کی آمدنی جب ماتحتی مدارس کو تقسیم هوئی تو گو اصل سرمایہ میں کچھہ کمی نہ هو لیکن اس آمدنی کے ذریعہ سے جو ترقی سرمایہ میں هوتی اسمیں نقصان هوگا ۔ اور رسدی طور سے تقسیم آمدنی کا انتظام بھی اس قدر دشوار بات هے کہ گو اسوقت کہنے کے لئے آسان هو لیکن اسکی

society. The difficulties of the Hindoos joining with the Muhammadans owing to the religious rites of the former might be touched upon in the circular.

All the matter I have referred to in this note has, I know, been most fully and ably worked out by you in your different books but I do not remember having seen it in the form of a small circular in connection with the Muhammadan College subscription list. If there is a circular of this description please let me have one or two copies of it as I fear people will not subscribe liberally if they do not know the existing wants and the proposed remedy in a short and definite form.

Hoping to hear of the success of your great undertaking.

I remain,
Yours very sincerely,
JOHN MURRAY KENNEDY

To
SYED AHMED KHAN BAHADUR, C.S.I.
Benares.

[70]

Letter from Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت ۔ جناب سکریٹری کمیٹی خزینۃ البضاعۃ سلامت ۔

تسلیم ۔ بلحاظ تحریک جناب مرزا محمد رحمت اللہ بیگ صاحب صدر انجمن کمیٹی موصوفہ مندرجہ روئداد کمیٹی ۱۳ اپریل کے میں اپنی رائے ناقص خدمت عالی میں پیش کرتا ہوں ۔ اور اول اسبات کی معزرت کرتا ہوں کہ یکم مئی سے پہلے ایک مغالطہ کی وجہ سے اپنی رائے نہ بھیج سکا ۔ جس کا الزام بلاشبہ میرے ذمہ ہے اور اوسکی معافی چاہتا ہوں ۔

(رائے)

(۱) میری رائے میں ابھی ماتحتی مدارس کی نسبت اس کمیٹی کو متوجہ ہونا نہیں چاہئے ۔ یہ سچ ہے کہ مدرسۃ العلوم کے قائم اور جاری ہونے سے چند

[69]

Letter from John Murray Kennedy to Syed Ahmad Khan

CALCUTTA
April 20, 1873

MY DEAR SIR,

I have written to England to have a draft for Rs. 1,000 (one thousand rupees) on Calcutta in your favor, sent to your address in Benares which I hope you will receive in about seven or eight weeks from the present date. It will be made payable to the "Life Honorary Secretary to the Mohammadan Anglo-Oriental College Fund Committee."

I think it would be desirable in case you want to get subscriptions in England or from people whom you have no opportunity of seeing, to state in a short circular. First that the state of education generally amongst the Muhammadans in India is very bad.

Secondly that very few avail themselves of the present system of government education and the reasons why they do not.

Thirdly that those who have availed themselves of the government course have not benefited much by it and that their social condition is not improved. Therefore, that the leading Muhammadans in India think it necessary in order to raise their co-religionists from their present state to have a system of Colleges and schools in connection with a University of their own. Residence at College for a certain period, as at Oxford and Cambridge being compulsory I would here shortly state the greater advantages that residence would have here even than in England and that it is quite indispensable to the success of the Scheme. The course of training in these schools and colleges to be framed by a Muhammadan senate with a view of meeting the special wants of the students as Muhammadans and of members of

روپیہ اوسکی قیمت سے حاصل ہو معہ کاپی ریٹ [رائٹ] کمیٹی اسلامی کے نذر کروں۔ پانچ روپیہ آمدنی چندہ معرفت سید محمودعلی صاحب اسسٹنٹ سکریٹری آج خدمت عالی میں روانہ ہوں گے ۔ تفصیل بھی وہی لکھیں گے ۔ سید محمد محمود صاحب بہادر کی رائے کو میں نے پڑھا اور غور کیا ۔ درحقیقت یہ طریقہ نہایت عمدہ ہے ۔ لیکن دفعہ ۱۹ کے مضمون سے مجھکو اتفاق نہیں ہے ۔ میں خیال کرتا ہوں کہ تعلیم مذہبی تینوں درجوں میں لازمی ہونی چاہئے اور مدرسہ اور مدرسةالعلوم میں تو میں اس کو بہت ہی ضروری سمجھتا ہوں ۔ اگر دارالعلوم کے واسطے لازم نہ ہو اور طالب‌علم کی رائے اور اختیار پر چھوڑا جاوے تو کچھ مضائقہ نہیں ۔ کیوں‌کہ میری دانست میں اگر طالب علم مدرسةالعلوم میں مذہبی تعلیم برابر پاتا رہےگا تو غالباً اوس کو دینیات میں نہایت عمدہ دستگاہ حاصل ہوجاوےگی جو لایق مسلمانوں کے واسطے بہت ضروری ہے ۔ تہذیب‌الاخلاق کی بابت ٹکٹ قیمتی ٤ روپیہ ملفوف ہیں ۔ میرے ایک دوست نواب‌علی محمد خانصاحب جو خاندان نواب جھجر سے ہیں اور جن کو شاید آپ بھی جانتے ہوں گے تہذیب‌الاخلاق کو شروع سے خریدنا چاہتے ہیں اور سنہ ۹۰ کے واسطے بھی خواہش‌مند ہیں ۔ پس براہ مہربانی سوا دو برس کے پچھلے پرچہ ان کے نام پر پم‌فلٹ کرکے بھیج دیجئے اور آیندہ کے واسطے بھیجتے رہئے ۔ قیمت بعد آنے پرچوں کے بھجوا دیجاویگی ۔ حدیث شعیہ مضمون تہذیب‌الاخلاق میں چھپنے کے لائق ہے ۔ اگر آپ کی بھی رائے ہو تو چھاپ دیجئے ۔ ہمارے اکثر علماء تو یہ کہتے ہیں کہ ہمارے یہاں یہ حدیث نہیں ہے ۔ جناب مجتہدالعصر کی طرف سے ابھی میرے عریضہ کا جواب نہیں آیا ۔ دیکھئے وہ کیا فرماتے ہیں ۔ مباحثہ میں آجانا اس کا میری دانست میں خوب ہوگا ۔ میں نے آپ کی آج بہت سامعہ خراشی کی ہے اس واسطے معافی مانگتا ہوں ۔ والتسلیم ۔

۲۱ مارچ سنہ ۱۸۷۳ء المرقوم ۲۱ محرم‌الحرام ۔ پٹیالہ

عریضہ‌الادب

سید محمد حسن

ہوگا وہ شاید وہی طریقہ استفتا کا ہے جسکے عادی ہورہے ہیں ۔ جو امور مصر اور قسطنطنیہ میں رائج ہیں اور مسلمانان ہند ان کو خلاف شرع جانتے ہیں ان کا استیصال اس طرح بآسانی ہوسکتا ہے کہ علماء عرب و مصر وغیرہ سے استفتا ان کے باب میں کئے جائیں اور وہ فتوے مسجل بمواہیر چھاپے جائیں ۔ اور باہمی ردوقدح اس امر کے لئے مفید نہ ہوگی ۔ فقط ۔

نیازمند ، محمد کریم بخش ۔

[68]

Letter from Khalifa Mohd Hasan to Syed Ahmad Khan

جناب مخدوم و معظم مکرم جناب مولانا سید احمد خانصاحب بہادر

سی ۔ ایس ۔ آئی زید مجدکم

تسلیم و نیاز کے بعد گذارش ہے کہ ترجمہ اقوم المسالک کو میں نے دیکھا بہت اچھا ہوا ہے اور مولوی محمد اسمعیل صاحب نے واقعی بہت محنت کی ہے ۔ مجھکو یہ امر ملحوظ رہےگا اور میں ازعقب کچھ اس بابت میں تحریر کروں گا ۔ منشی نولکشور صاحب کی یہ رائے ہے کہ مسودہ آپ کے حضور میں صاف کیا جاوے اور آپ جہاں جہاں ضروری سمجھیں اس پر حاشیہ لکھدیں اور تقطیع وغیرہ کی بابت ہدایت فرماوین ۔ پھر وہ بہت عمدہ خط سے اچھے عمدہ کاغذ پر چھپ جاوے تو میرے نزدیک بھی اس میں کچھ قباحت نہیں ۔ آج میں نے اس کا پمفلٹ آپ کے نام نامی پر روانہ کردیا ہے ۔ اور گذارش ہے کہ جب منشی نولکشور صاحب کسی شخص کاتب کو خدمت عالی میں بھیج دیویں آپ اس کا لکھنا شروع کرا دیجئے ۔ آپ کا ذکر جمیل جو دیباچہ میں مترجم نے کیا تھا میں خیال کرتا ہوں کہ آپ نے خط نسخ اس پر کھینچ دیا ہے مگر میرے نزدیک یہ امر ضروری ہے ۔ اور آپ کے نام نامی سے اس ترجمہ کا خالی رہنا میں پسند نہیں کرتا ۔ پس براہ‌کرم اس کو ترجمہ میں رہنے دیجئے ۔ میرا ارادہ ہے کہ جب یہ کتاب چھپ جاوے بعد وضع خرچ جو

تھا کہ ایک سب کمیٹی مفید منعقد ہوجاتی - کہ مضامین وحشت انگیز تہذیب الاخلاق چھپنے شروع ہوئے - اول اول ان لوگوں سے لڑنا پڑا اور فہمائش میں سعی کی گئی، اور اوہام ان کے رفع کئے گئے - لیکن مضامین کی تیزی نے ایسا اثر کیا کہ پھر زخموں کا اندمال دشوار ہوگیا - میری دانست میں ان مضامین کے چھاپنے کا وقت ابھی نہ آیا تھا - جلدی ہوئی اور سخت مضرت پہنچائی - اگر کمیٹی میں وہ مضامین پیش کئے جاتے اور کمیٹی صلاح چھاپنے کی دیتی تو بہتر ہوتا - میرا گمان ہے کہ کمیٹی ان مضامین کے چھپنے پر ہرگز اتفاق نہ کرتی - بہر حال تیر از کمان جستہ باز نیاید - جو کچھ ہوا سو ہوا - آیندہ ضرور ہے کہ اس میں احتیاط کی جائے - اب ان مضامین نے ایسا برا اثر پیدا کیا ہے کہ اس کا اثر مدت دراز تک باقی رہےگا - پھر اسکے رفع کرنے کے بعد دلوں میں رغبت پیدا کرنا ایک کام ہے - جو رنگ ابتدائی تدبیروں کا تھا اس سے لوگوں کو مدرسۃالعلوم کی بنا ایک خیالی وجود معلوم ہوتی تھی - اور اکثر یہ سمجھتے تھے کہ جناب کی حیات میں ظہور اس کا ناممکن ہے - اور بعد جناب کے ایسی ناامیدی تھی کہ پھر کوئی اسی مدرسہ کا قائم کرنے والا خیال میں نہ آتا تھا - یہ افسردگی بھی ایک بڑا سبب بےدلی و بے رغبتی امداد چندہ میں پیدا کرنے کا رہا - لیکن اب معلوم ہوتا ہے کہ عزیزالقدر سید محمود سلمہ اللہ تعالےٰ کی تجویز کے مطابق اگر بنیاد اس مدرسہ کی جلد قائم ہوگئی تو لوگوں کی ناامیدی جاتی رہےگی - اور اسکے جاری ہوجانے کے بعد مجھکو قوی امید ہے کہ آپ کی مساعی جمیلہ فراہمی چندہ و سامان کے جمع کرنے میں بہت جلد اور عمدہ اثر پیدا کریں گے -

اگر میری رائے غلط نہ ہو تو میں یہ التماس کرتا ہوں کہ مسلمانوں کے عقائد اور رسمیات دینی کی بابت نکتہ چینی نہ کی جائے - میں یہ نہیں کہتا کہ اسکی ضرورت نہیں ہے - ضرورت ہے لیکن ابھی وہ وقت نہیں آیا کہ ایسی تیز نکتہ چینی کا اثر اچھا ہو - اچھے اثر کا تو کیا ذکر ہے تدابیر مفیدہ میں مضر اور خلل انداز ہے - علاوہ اسکے یہ طرز نکتہ چینی کی بھی میری ناقص رائے میں وحشت انگیز ہے - جس طریق سے مسلمانوں کو اسباب میں راہ پر لانا مناسب

پھر میں کمیٹی کو اس امر پر بھی متوجه کرانا چاھتا ھوں که وہ مذھبی تعلیم میں بھی اجمال نه رکھے جوکه دلوں پر کھٹکتی ھے - بلکه اوسکے تعلیم کے اصول اور کتابوں کی تفصیل اور اوسکے مدارج کو به اصلاح ممبران کے تجویز کرکے مشتھر کردے -

اگر کمیٹی نے ایسا کیا تو غالباً وہ کامیابی کے آثار جلد اپنی آنکھوں سے دیکھیں گے اور اوس کا کام بخوبی چل نکلیگا - والسلام

آپ کا خادم
مہدیعلی ممبر کمیٹی
۷ مارچ سنه ۱۸۷۳ء

[67]

Letter from Mohd Kareem Bukhsh to Syed Ahmad Khan

کونچ ضلع جالون ۹ مارچ سنه ۱۸۷۳ء

مطاع یارمندان جناب مولوی سید احمد خانصاحب سلامت -

نوازش نامه پہنچا- هنڈوی ٤ روپ یه‌قیمت تہذیب‌الاخلاق ملفوف ھے- مدرسةالعلوم کے باب میں جو ارشاد ھوا ھے میں خود اپنی ایک تنخواہ دینے کو موجود ھوں - ۱۰۰ روپیه اسکے لئے جمع کرلیا ھے اور ۱۰۰ روپیه فروری سنه ۷٤ء تک اور جمع ھوجائیں گے - میرا ارادہ ھے که فروری سنه ۷٤ء میں کل ۵۰۰ بھیجدوں‌گا - چونکه آپ نے ھم لوگوں کو یه سکھلادیا ھے که آزادانه جو کچھ دل میں ھو کہه ڈالیں اس واسطے اپنے خیالات پیش کرتا ھوں - امید ھے که جرآت آزادی کی معاف ھو - جب جناب نے اس مدررسةالعلوم کا ذکر کرکے لوگوں کو اطلاع دی اس وقت عموماً مسلمانوں کو ایک جوش اس کی مدد کا پیدا ھوا - اگر وھی خیالات رھتے تو اب تک بہت کچھ ھوجاتا - مگر تہذیب‌الاخلاق کے بعض مضامین نے اس تدبیر میں بڑی رخنه اندازی کی - مجھکو چند لوگوں سے کام پڑا جو ابتدا میں نہایت شایق امداد مدرسةالعلوم کے تھے - اور قریب

شرکت سے انکار کرنا مسلمانوں کا اگر بےیقینی کے سبب سے ہے وہ رفع ہوسکتا ہے۔ اور ہر شہر میں ایک سب کمیٹی قائم کرنے اور اون کی کوشش سے چندہ جاری ہوسکتا ہے۔ لیکن اگر شرکت سے انکار کسی وجہ سے ہے تو اوس کا تحقیق کرنا اور اس کا دور کرنا ایک ضروری کام کمیٹی کا ہے۔ اس لیے میں چاہتا ہوں کہ اب اگر کوئی کمیٹی منعقد ہو تو آپ میرے اس عریضہ کو پیش کرکے کمیٹی کو اون وجوہ کے دریافت کرنے پر متوجہ کیجئے۔ تاکہ کمیٹی اس کا علاج کرے۔ میں بہت سے اخبار دیکھتا ہوں جس سے عام مخالفت مسلمانوں کی اس سے ظاہر ہوتی ہے۔ میں اکثر باتیں سنتا ہوں جس سے اون کی نا رضامندی پائی جاتی ہے۔ اگر ہم نے اس پر سکوت کیا اور اوس کا جلد چارہ نہ کیا تو ہم کو اپنے ایک بڑے مقصد کے فوت ہونے پر یقین کرلینا چاہیئے۔

میری ناقص رائے میں ضروری ہے کہ کمیٹی ان وجوہ کو تحقیق کرے۔ اور بعد اتفاق رائے کے ان غلطیوں کو جو مسلمانوں کے خیالات میں پیدا ہوگئی ہیں ظاہر کرکے مشتہر کرے۔ اور اس مدرسہ کے اصول سے صاف صاف عام مسلمانوں کو آگاہ کرے۔

میرے نزدیک مسلمان اب تک اسے شخصی مدرسہ جانتے ہیں۔ اور صرف آپ کی رائے کو اس دائرہ کا پرکار سمجھے ہیں۔ اور اس لئے بہت سے وہ مذہبی خیالات اور مذہبی رسومات کی تبدیلی سے ڈرتے ہیں۔ اس لئے میرے نزدیک ضروری ہے کہ جس طرح اصول تعلیم کی کمیٹی نے تجویز کرکے مشتہر کردی ہے اسی طرح قاعدے مذہبیت اور معاشرہ کی جس کی پابندی طلبہ کو کرنی ہوگی بعد صلاح سب ممبران کے مقرر کر کے مشتہر کردے۔

اگر آپ نے ایسا کیا اور غلبہ رائے مسلمانان سے اس کا توجہ ہوگیا۔ تو لوگوں کو اطمینان ہوگا - ان کے دھڑ کے نکل جاوینگے - ان کی طبیعتوں کا انتشار جاتا رہےگا۔ بغیر ایسے اطمینان پیدا کرانیکے اور قواعد ترتیب مدرسہ کے صاف صاف ظاہر کردینے کے مسلمانوں سے امید شرکت کی رکھنا ایک غلط خیال ہے۔

[65]

Letter from Moulvi Mohd. Samiullah to Syed Ahmed Khan

بعالی خدمت جناب مولوی سید احمد خانصاحب سکریٹری کمیٹی
خزینته البضاعت دام مجدکم

بعد تسلیمات کے گذارش کرتا ہوں میری رائے میں دفعہ (۲۰) قواعد کمیٹی میں دیہات زمینداری مالگذاری کے خریداری کی اجازت دینی قرین مصلحت ہے - اور نیز نسبت تبدیلی نام کے اگر کمیٹی کے نام میں لفظ کمیٹی دارالعلوم داخل کیا جاوے تو اس میں بھی کوئی امر نامناسب نہیں ہے اور اس میری رائے سے منشی محمد ذکاالله صاحب کو بھی اتفاق ہے -

ذکاء الله

عریضہ خاکسار
محمد سمیع‌الله ممبر کمیٹی خزنیته البضاعت

[66]

Letter from Moulvi Mehdi Ali to Syed Ahmad Khan

بخدمت صاحب سکریٹری مجلس خزنیته البضاعت مدرسة العلوم للمسلمین

صاحب من—میں خیریت سے - کچھ خبر چندہ مدرسہ کی نہیں سنتا اور نہ کسی اخبار میں نہ کسی پرچہ میں تہذیب‌الاخلاق کے فہرست چندہ دھندگان کی دیکھتا ہوں - یا تو چندہ کی فہرست بند ہے یا چھاپی نہیں گئی -

اگر چندہ بند ہوگیا تو یقین کرنا چاہئے کہ مسلمان رنجیدہ ہوگئے اور انہوں نے شرکت ناپسند کی - اور غالباً ایسا ہی ہوا -

مدرسة العلوم اسلامی مدرسہ ہے - اس کا کوئی کام بےاعانت کل قوم کے نہیں چل‌سکتا - پس تاوقتیکہ قلم و قوم خصوصاً زر و درھم سے مسلمان مدد نہ کرینگے ساری تجویزیں عبث - تمام تدبیریں مغائرہ ھیں -

امر اول غور طلب ہے - اسلئے کہ زمینداری دیہات مسلم کا یکجا ملنا مشکل اور اندیشہ قحط وغیرہ سے نیلام یا نقصان متصور ـ اور انتظام کا خرچہ زیادہ اور نگرانی اوسکی دشوار - اسلئے میرے نزدیک مناسب نہیں ہے -

امر دوم مناسب اور پسند ہے -

باقی امور کی نسبت بھی رائے لکھونگا -

غلام آپ کا

مہدی علی

[64]

Letter from Zakaullah to Syed Ahmad Khan

جناب مخدوم مکرم مولوی سید احمد خانصاحب سکریٹری محمڈن یونیورسٹی سلامت

بعد تسلیم التماس یہ ہے کہ میں آپکو اور جو آپ کے قائم مقام ہوں ان کو بہت خوشی سے اس امر کی اجازت دیتا ہوں کہ اپنی ساری زندگی میں جو کتابیں ترجمہ اور تالیف کروں ان میں سے جس کتاب کو چاہیں محمڈن یونیورسٹی کے خاص مدارس اور طلباء کے قاعدہ کے لئے منطبع کرلیں - اگرچہ مجھے اسکا یقین ہے کہ میری کتابوں سے بہت اچھی کتابیں عنقریب تالیف ہوجائینگی اور اس سبب سے انکی ضرورت کچھ نہیں رہےگی - فقط

۲۶ فروری سنہ ۱۸۷۳ء

ذکاالله پروفیسر ورناکیولر سائنس اینڈ لٹریچر

میور کالج الہ‌آباد

[63]

Letter from Syed Ahmad Khan to Moulvi Syed Mahdi Ali

بعالی خدمت جناب مولوی سید مہدی علی صاحب ڈپٹی کلکٹر بہادر سلامت
ممبر کمیٹی خزنیتہ البضاعتہ لتاسیس مدرسۃالعلوم المسلمین

بعد تسلیم عرض یہ ہے کہ دوسری فروری کو جو اجلاس کمیٹی کا ہوا اس کی روئداد پرچہ تہذیب‌الاخلاق میں چھپی ہے وہ پرچہ بجنسہ آپ کی خدمت میں روانہ کیا ہے تا کہ اس اجلاس کی کارروائی کو آپ ملاحظہ فرماویں۔

جو تجویز طریقہ تعلیم اوس میں پیش ہوئی ہے امید کہ اوس کو بھی آپ ملاحظہ فرماویں اور بروقت فرصت جو کچھ آپ کو اوس کی نسبت لکھنا ہو ارقام فرماویں۔ اِلا مفصلہ ذیل امور کی نسبت جس قدر جلد ممکن ہو اپنی رائے سے کمیٹی کو آگاہی بخشیں۔

اول یہ کہ آپ کی رائے میں واسطے آمدنی مدرسہ کے دیہات مالگزاری زمینداری کا خریدنا اور دفعہ بستم قواعد کمیٹی میں اس قسم کے دیہات کی خریداری کی اجازت دینا مناسب ہے یا نہیں۔

دوسرے یہ کہ بموجب اون وجوہات کے جو روئداد میں مندرج ہیں آپ کی رائے میں مناسب ہیں یا نہیں کہ کمیٹی کے نام میں لفظ کمیٹی‌دارالعلوم داخل کیا جاوے۔

امید کہ ان دونوں باتوں کا جواب جس قدر جلد ممکن ہو مرحمت فرمایا جاوے۔ والتسلیم

آپ کا تابعدار

سید احمد

سکریٹری کمیٹی خزنیۃ البضاعتہ

مقام بنارس ۲۱ فروری سنہ ۱۸۷۳ء

Under the superintendence of the Senior Fellow, the Fellows of the University will write Annual Reports to this Committee, and receive their sanction as to the expenditure for the succeeding year.

Any person desirous of joining the University, without an intention to pursue exactly the fixed course, but only for the study of some special subject, may, on receiving the especial permission of the College authorities, enter the University; but he will be barred from obtaining any pecuniary rewards offered by the University. He will however have to reside within the precincts of the University and under its discipline.

*The College authorities will also have power to allow persons desirous of attending lectures only upon some especial subjects, to do so on payment of fees. But such persons will not be considered students of the University, nor will they be required to reside within its precincts or under its discipline.

The College should be situate, as has been decided by this Committee, at Allygurh. But the School Department of the University will comprise schools, similar to the one above-mentioned, situate in other towns wherever it will be possible to establish a school for preparing students for the College Department of the University.

S. M. M.

*This rule gives an opportunity to the Hindoos of availing themselves of the University Lectures.

A Fellowship will be tenable for seven years, and a Scholarship only for one year. But at the end of every year, a scholar who has done well in his Annual Examination will be elected to another scholarship of an equal or higher value.

A Fellow should not be elected again at the end of the seven years of his fellowship, unless for some extraordinarily especial reason.

If a Fellow is appointed to a Lecturership in the College, he will cease to receive his yearly allowance from the Fellowship Fund, but will continue to be an Honorary Fellow of the University with the rest of the privileges of a Fellowship, as long as he remains a Lecturer in the University. There will be as many Lecturerships in the College as may be necessary for instruction in the different branches of knowledge above-mentioned. The allowance to each Lecturer will vary in amount, and the office will be tenable for life unless there is any special reason against such a course In case of infirmity either on account of age or any accident which unfits the Lecturer for the performance of his duties, the University may give a pension and appoint a new Lecturer instead. A retired Lecturer who also held an Honarary Fellowship, will continue to hold it for life.

The Fellows will form the governing body of the University. They will meet at least once a Term in the Combination Room to decide points concerning the management of the University. The Senior Fellow will be considered as the President of the Meeting, and will have the casting vote. He will also be considered as the Head of the College.

Whenever the Fellows meet for deciding any point concerning education, the Lecturers who at the same time are not Honorary Fellows, will also have a right to appear in the Combination Room, and give votes like the Fellows of the University.

examination. The marks thus gained by each Candidate, added to the marks which he obtained in his examination for Honours, will decide his election to a Fellowship.

There may be 30 Fellowships, each of the value of. Rs. 600 a year. A Fellow of the University will receive board and rooms in College free.

Every Fellow of the University will be required to reside within the precincts of the University or in the University Town. But this obligation may be dispensed with in the case of those who leave the University Town with the express intention of prosecuting study in any other place of education.

A Fellow will also have to make a promise, not to receive any pecuniary compensation for teaching privately any student who belongs to the College.

Of the 30 Fellowships the number allotted for each subject will be as follows :—

Languages, ...	8
Mathematics, ...	5
Logic, Rhetoric and Philosophy,	4
Political Economy, Political Philosophy and science of History,	4
Natural Sciences,	4
Mohamedan Law and Jurisprudence,	5

Besides these Fellowships, there may be sixty scholarships varying from Rs. 120 to 300 a year.

The annual amount of money spent in Fellowships and Scholarships will be as follows :—

30	Fellowships at	Rs.	600	=	Rs.	18,000
20	Scholarships	,,	120	=	,,	2,400
20	,,	,,	180	=	,,	3,600
14	,,	,,	240	=	,,	3,360
6	,,	,,	300	=	,,	1,800
				Total	,,	29,160

4. Sanskrit with Prakrit and Pali, and Philology.
5. Greek and Latin with Philology.

II. MORAL SCIENCE. i. e. one of the following :—

1. Logic, Rhetoric, Mental and Moral Philosophy.
2. Political Economy, Political Philosophy and Science of History.

III. NATURAL PHILOSOPHY. i. e. one of the following:—

1. Mathematics (Pure and Mixed.)
2. Natural Sciences

IV. MAHOMEDAN LAW, JURISPRUDENCE AND THEOLOGY.

The application for permission to appear in the Honour Examination, must be accompanied by a Dissertation on some important point of the subject in which the Candidate wishes to take Honours. The permission to appear in the Examination will depend on the approval of the Dissertation. The Candidate will have to aver by a written statement that he wrote the Dissertation without any one's assistance. This Examination will correspond to the M. A. Examination of other Universities.

Towards the end of the Term succeeding the one in which the Honour Examination is held, successful Candidates may compete in an examination held for awarding Fellowships. Each Candidate will be examined in his own particular branch of knowledge. The Examination for Fellowships may consist only of writing Essays in the Hall of the College. The examination may last three days. On each day the Candidate will be required to write an Essay on one of a number of subjects given by the Examiner. Six hours may be allowed for each Essay.

After the result of this examination is known, the Examiners will submit to the authorities of the College the number of marks which each Candidate has obtained in the

which have engaged their attention during the Term. These examinations will be tests of their diligence, and if the result of the examination of a student holding a scholarship, is very unsatisfactory, the College authorities will have power to withdraw the scholarship from such student.

Besides these examinations, there will also be Annual Examinations, and Prizes and Scholarships will be awarded to deserving students.

At the end of the above-mentioned four years course, an examination will be held, which will correspond to the B. A. Examination in other Universities. It will be indispensable to pass this Examination before a student can be admitted in the Upper Department of the College.

After passing this Examination, the student will have a right to enter the Upper Department of the College, and prosecute his studies in one particular branch of knowledge, in order to take Honours. The course for the Honour Examination will extend over two years, but a student may, at his choice, be a candidate for Honours after the expiration of only one Academical year, if he thinks himself prepared for the Examination. If a student failing to take Honours in his first chance, appears again and succeeds in taking Honours, his name will not stand in the list of successful candidates in order of merit, but at the bottom of the list separate from the names of other successful students.

The student may choose one of the following branches of knowledge :—

I. LANGUAGE. i. e. one of the following :—

1. Arabic with Hebrew and Syriac and Comparative Philology of the Semetic Languages.
2. English with Anglo-Saxon and Comparative Philology of the Teutonic Stock of languages.
3. Sanskrit with Zend, Persian, and Philology.

Polarized Light, with the description of simple experimental modes of producing it.

ASTRONOMY.

Systems of Great Circles to which the position of Heavenly Bodies are referred. Principal phenomena depending on the Motion of the Earth round the Sun, and its Rotatory Motion round its own axis.

General description of the Solar System.

General Explanation of Lunar and Solar Eclipses.

III. LOGIC AND RHETORIC.

IV. MENTAL AND MORAL PHILOSOPHY.

V. POLITICAL ECONOMY.

VI. GENERAL HISTORY (Ancient and Modern.)

VII. NATURAL SCIENCE. i. e. Chemistry and one of the following :—

1. Animal Physiology.
2. Geology and Mineralogy.
3. Botany.
4. Zoology.

VIII. MAHOMMEDAN THEOLOGY. (Voluntary).

The above-mentioned course will occupy the first four years of the student in the College Department. Out of the three daily Lectures, one is to be devoted to Languages, one to Mathematics, and one to the secondary subjects mentioned above.

The Secondary subjects may be taken in this order :—

1st year General History (Ancient and Modern).

2nd ,, Logic, Rhetoric, and Political Economy.

3rd ,, Mental and Moral Philosophy.

4th ,, Natural Science.

The Educational year will be divided into two Terms, each equal to four months and a half. About the end of each Team the students will be examined in the subjects

Motion of Projectiles, and the simpler cases of motion round centres of force.

HYDROSTATICS, HYDRAULICS, AND PNEUMATICS.

Elementary Propositions respecting the nature; transmission and intensity of Fluid Pressures and the Conditions of Equilibrium of floating bodies.

Nature and simple properties of Elastic Fluids; and the Pressures produced by them.

Specific Gravity and modes of Determining it.

The common Pump and Forcing Pump.

The Hydrostatic Press.

The Barometer.

The air-Pump

The Steam-Engine.

OPTICS. (Geometrical).

Law of Reflexion and Refraction;

Reflexion at plane mirrors, Reflection at spherical mirrors, and Refraction through lenses, the incident pencils being direct.

Separation of Solar light into rays of different colours; Description of the Solar Spectrum. Description of the Eye; Simple Optical Instruments; Camera-Obscura; Reflecting and Refracting Telescopes.

ACOUSTICS.

Nature of Sounds; mode of Propagations;

Musical Tones, and simple propositions respecting them.

OPTICS (Physical)

Fundamental Hypothesis of the Undulatory theory respecting the Origin and Propagation of light.

General explanation of Interferences; formation of Newton's Rings with the description of simple experiments which elucidate the effects of Interference.

The course of study for the Lower Department of the College will comprise the following subjects:—

I. Any two of the following languages:—

1	Aabic, [language and	litterature]	
2	English	Do	Do
3	Sanskrit	Do	Do
4	Latin	Do	Do
5	Greek	Do	Do

II *MATHEMATICS:—i e.

Algebra

Theory of Equations

Plane Trigonometry

Spherical Trigonometry

Conics.

Solid Geometry

Differential Calculus

Integral Calculus

STATICS:

Elementary Statics, including the Resolution of Forces, the Mechanical Powers, the Centre of Gravity, and simple cases of Equilibrium of bodies or systems of bodies under the action of Gravity.

DYNAMICS.

Elementary Dynamics, including the Laws of Motion, and propositions required for determining the Rectilinear Motion of a body whether free or along inclined planes.

* This course is required for the B.A. Examination of the London University.

The examination held at the end of the five years' course at the School, will also serve to be the test for admitting boys to the College Department of the University. No student should be admitted to the College Department who fails to show sufficient proficiency in the subjects of Examination, or who has passed his 18th birth-day.

In the School there will be an hour every day during the five years, for religious intructions in simple and necessary points of Mahomedan Theology. No controversial point of Theology should be included in the course, and strict regard should be paid to choosing books, which contain doctrines received in general by the Musalmans of India.

Boys of the Imamea persuation will have to receive religious instruction from a teacher of their own persuation.

A boy entering the College Department of the University is expected to be acquainted with the general principles and doctrines of the Mahomedan religion to make it unnecessary for the University to enforce any further compulsory religious instruction. Of course every student will have a perfect right to study the Theology of his religion in particular, as will hereafter be detailed.

II. THE COLLEGE

The College may be divided into two Departments :—

1. The Lower.
2. The Upper.

The object of the Lower department is to afford instruction in the general branches of knowledge necessary for a liberal education.

The Upper Department is meant to afford sound and deep education in one Special branch of knowledge, at the choice of the student.

The course of the Lower Department will extend over 4 years. There may be not more than three hours' Lectures every day.

			Rs.
4.	Teacher of Mathematics	...	30
5.	„ „ Persian	...	20
6.	„ „ History & Geography	...	20
7.	„ „ Hand writing (Persian,)	..	20
8.	„ „ „ „ (English,)	...	20
	Total	..	430

At the end of every year the University may appoint a Committee to examine the boys, and award Prizes and Scholarships to deserving students. There may be twenty Scholarships, each tenable for one year. At the end of the year, the student may be appointed a Scholar again, if the result of his examination deserves such a favour. The Scholarships may be:-

10 of Rs. 5 monthly,	Rs.	50
6 „ „ 7 „	Rs.	42
4 „ „ 10 „	Rs.	40
Total	Rs.	132

The amount of prizes will depend upon the funds of the school and the income arising from the tuition fees of the boys.

It is to be hoped, that benevolent persons may endow the school with money whose interest may be spent in awarding Prizes for merit in some especial subjects of study.

The Head Master will have power to hold any examinations before the Annual Examination above-mentioned But these examinations will be no test to the University nor any Prizes or Scholarships will be awarded for merit. But if the result of a Scholar's examination is very unsatisfactory the Head Master will have power to report accordingly to the University for withdrawal of the Scholarship from such student.

The education given by these schools will be of an elementary nature, and the admission of the boys will be left entirely to the judgment of the Head of the School.

The Head Master of the school may be a Fellow of the University.

The average age of a student entering the School may be not more than 10 years if he joins the lowest Form. But in exceptional cases the Headmaster will have power to admit boys above that age, after recording the especial reasons which induce him to make such an exception.

The School course is to extend over 5 years and will include:—

1. Persian— Language, Literature and Composition.
2. Arithmetic.
3. Algebra (Elementary).
4. Elements of Euclid.
5. History of India.
6. Geography (General).
7. English (Elementary).
8. Religious Instruction.
9. Arabic (Voluntary).

There may be not more than five hours' attendance at the School.

Boarding students will have to observe the discipline which the Headmaster may think proper for the management of the school.

The Staff of Teachers may consist of :-

			Rs.
1.	The Headmaster who will receive (besides his fellowship allowance,	Monthly Salary of	...200
2.	Teacher of English		... 60
3.	Teacher of Arabic and Mahomedan Theology,	Two	... 60

If the Committee will consent to adopt the above-mentioned primary considerations, I have to submit to their notice the following scheme of the course of study to be pursued at the proposed University :—

The University should be divided into two departments :—

I. THE SCHOOL

II. THE COLLEGE

I. THE SCHOOL

The object of the School Department is to secure for the college, a certain number of undergraduates properly prepared to go through the course of the University, and also to give facilities to boys, too young to reside within the precincts of the school, whose parents, residing in the University Town or, where the University has established a school, should intend to send them afterwards to the College. These schools should be considered no more than a preparatory step for those who ultimately intend to join the University. In fact this Department will have no connection with the University beyond mere supervision and management.

The buildings for these schools should be erected from the funds raised by this Committee. And the buildings will consist of lecture rooms and a boarding-house to hold a suitable number of boys.

The expenses of the establishments are to be paid partly from the University chest, and partly from the tuition fees. The expenses of the boarding-house should be paid by the boarders themselves. The University might only undertake to keep the school and boarding-house buildings in proper repairs.

Residence in the boarding-house be quite optional since residence at the University will count only from the date of Matriculation.

as a failure too. But if the University succeeds in producing a class of young Musalmans, having enlightened and progressive ideas, I have no doubt, the result will be of unbounded benefit. Wherever a student of our University will go, there will also go with him the notions which it is the object of our endeavours to spread, and the Musalman community will every day become more alive to their present condition, and more zealous to further the cause of enlightened education. Mere practical education is really no enlightened education, and if the University does not afford sound and deep knowledge, it can hardly be supposed to be worthy of any great consideration.

Respecting the fourth and fifth points, I have only to say that pecuniary rewards are a great encouragement to study, even in the most civilized countries of Europe, and in India, where wealth and intellectual exertion seldom go together, they are more than encouragement. It often happens that those wish to learn most have least to maintain themselves, and in such cases pecuniary emoluments cannot fail to produce good scholars.

The sixth point is of the most vital importance. It is to be the chief distinctive feature between our own Institution and the Universities which already exist in India. The mode of life amongst the Musalmans of India requires far greater reform than even their mode of education. And unless we bring a laige number of students and able teachers together in one place, and form a society of their own, whose notions and objects should be different from the present society of Indian Musalmans, no educational project can be carried out to any considerable extent. The Government Educational Institutions have lost a great deal of their utility on account of the difficulty of introducing any change in the life of their students, and our University can do no better if residence of students within the precincts of the University and under its discipline, is not enforced.

English Government as a matter of course will patronize such an Institution, and if any direct pecuniary aid is given to us we should not be unwilling to put our University under the Government supervision, provided no interference is made in the management of the Institution. Under the liberal patronage of the Government, we can carry out our plans with far greater facility and success than the Government, under the existing circumstances, can possibly do. I, therefore, hope that the Committee will not refuse to concede this point which I consider to be of the greatest significance.

The second consideration hardly needs any elucidation. It is evident that no great project can be undertaken without first securing the means for its accomplishment. Colleges supported by mere annual or monthly subscriptions, have invariably failed in India, and it would simply be absurd to establish a University without a certainty of its continuance and prosperity hereafter.

But the third point, I am afraid, will call forth some opposition from you. You will perhaps say that the wants of our community in India are chiefly of a practical nature, and it is useless to attempt to give what is not urgently needed at present. For my own part, I certainly think that our wants at present are more of a theoretical than of a practical nature. Any education must be unsound which does not enlighten the mind, and if we content ourselves with mere practical education, our best students will be of no greater use to the community than those who never go through the course of our University. I consider that, by far the greatest benefit, which ought to accrue from our University, is to change the mode of thought of our students, and thus to produce men who may afterwards prove as so many instruments in the hands of the University, for spreading enlightened notions amongst the people at large. If we fail in gaining this object, we must really consider the University

5thly. That at the end of a successful course of study, emoluments should be offered to successful students without any special duties attached to them.

6thly. That residence within the precincts of the University and under its discipline should be as indispensable as education in the course of study itself.

The above-mentioned six conditions I consider to be of the greatest importance to any Educational Institution particularly to a University in India. I am so convinced of this, that I can without hesitation say, that unless these are adopted any attempt toward real education and enlightenment of my countrymen must be a failure.

With regard to the first condition, I have to state, that unless a sum, large enough to afford a revenue sufficient to cover the necessary expenditure of the University is raised, the thought of founding any thing like the Institution now proposed by the Committee should be at once discharged from the mind, As long as we depend upon Government for wants which are essentially of a domestic nature, as education necessarily is, we really expect to get what is simply impossible to obtain. The best Educational Institutions in Europe are either entirely or next to entirely free from any control of the Government of the country, and this, in countries where the rulers belong to the nation whose education is to be conducted. With how much greater force does this argument hold good in the case of India where the Government is almost wholly composed of persons belonging to a nation, totally different from us in language, in religion, and in mode of thought. By saying so, I simply mean to support my argument that it is next to impossible for the British Covernment in India to understand fully our wants with respect to education, or to superintend it in any perfect manner. The utmost that we can expect from an enlightened Government is to receive — what we in fact do receive from our Government — encouragement and patronage. If our University is intended to give sound education, the

Proposed Scheme of Syed Mohd. Mahmood

A SCHEME

FOR THE PROPOSED

MOHAMMEDAN ANGLO-ORIENTAL COLLEGE.

By

SYED MOHD. MAHMOOD, ESQUIRE

Member of the Mohammedan Anglo-Oriental College Fund Committee.

Before offering any remarks upon the scheme to be adopted at the proposed Institution, I may be allowed to bring to the notice of the Committee, a word which appears to me to have been used by mistake. This Committee calls itself "The Mohammedan Anglo-Oriental College Fund Committee". I think what we mean to found is not a College, but a University, and I hope the members will consent to my proposal that instead of the word College the word University may be substituted.

I beg to lay before the Committee the following remarks, on the management and the course of study, to be adopted at the proposed University :—

1stly. I have to mention first of all that the management of this Institution should be perfectly free from any control of the Government, beyond mere supervision.

2ndly. That the University should secure for itself sufficient annual income to keep it independent of any external aid.

3rdly. That subjects which are not exactly of any practical importance, but which improve the mind, should also be taught.

4thly. That success in the course of study, appointed by the University, should bring with it pecuniary advantages to the students.

پر منقسم کردیا ہے - ایک صیغہ اسکول کا ہے جس کا نام مدرسہ رکھا ہے - دوسرا صیغہ کالج کا ہے جس کا نام مدرستہ العلوم رکھا ہے - اور یہ دونوں صیغے علحیدہ علحیدہ قائم کئے ہیں - اور قبل قائم ہونے مدرستہ العلوم کے اور مدرسوں کا جو اس کے تحت میں ہوں گے قائم ہونا ممکن ہے - پس اگر ممبران کمیٹی اس تجویز کو پسند کریں تو میں یہ بھی تحریک کرتا ہوں کہ بہت جلد مدرسہ مقام مجوزہ میں قائم کیا جاوے - اور جب کہ روپیہ کافی جمع ہوجائے گا اس وقت مدرستہ العلوم بھی قائم ہوجائے گا -

میری تجویز میں جو میں نے پیش کی ہے اس میں میں نے یہ بھی خواہش کی ہے کہ اوس مدرسہ کی کمیٹی کا نام بجائے کمیٹی مدرستہ العلوم کے کمیٹی دارالعلوم رکھا جاوے - اور میں تحریک کرتا ہوں کہ اس تھوڑی سی تبدیلی نام کے لیے بھی اور ممبروں سے رائے طلب کی جائے -

بعد اس کے سید محمود صاحب نے اپنی تجویز پیش کی جو روداد کے آخر میں مندرج ہے - اوس کے سننے کے بعد ممبران موجودہ نے اوس کو پسند کیا - اور صدر انجمن نے اس بات کی تحریک کی کہ امور مذکورہ بالا کی نسبت ممبران سے رائے طلب ہو اور یہ تجویز چھاپا ہوکر جملہ ممبران کے پاس اور نیز جن اخبار نویسوں کے پاس مناسب ہو اون کے پاس بھیجی جائے - اور جو کہ گورنمنٹ شمالی مغربی اضلاع اور نیز گورنمنٹ ہندوستان نے بذریعہ اپنی چٹھیات کے اس مدرسہ کے لیے گرنیٹ ان ایڈ مرحمت کرنے کا وعدہ کیا ہے اس لیے چند کاپیاں اون دونوں گورنمنٹوں میں بھیجی جائیں اس امید سے کہ گونمنٹ بھی یہ تجویز پسند فرمائے گی اور اگر اس تدبیر کے موافق کالج یا اسکول قایم ہو تو اوس کو گرنیٹ ان ایڈ سے مدد دینی ہوگی -

مولوی محمد عارف صاحب نے اس تحریک کی تائید کی اور بالاتفاق منظور ہوئی فقط - بعد اس کے شکریہ صدر انجمن کا ادا کیا گیا - مجلس برخواست ہوئی فقــــط -

سید احمد - سکریٹری مجلس خزنیتہ البضاعت

سے صرف گورنمنٹ پرامیسری نوٹ یا روزینہ ہائے دوامی جن کا ذکر ۲۳ اگست ۱۸۷۱ء میں ہے یا بنک آف بنگال کے حصہ یا آراضی معافی دوامی کے خریدنے کی اجازت ہے۔ مگر سوائے پرامیسری نوٹ کی جس کو ہم خود اس وجہ سے کہ اوس سے منافع بہت قلیل حاصل ہوتا ہے خریدنا نہیں چاہتے اور کسی قسم کی جایداد اقسام مذکورہ بالا میں سے دستیاب نہیں ہوتی یا قدرے قلیل بہت گران قیمت پر ملتی ہے ۔

تمام تجربہ‌کار آدمیوں کی یہ رائے ہے کہ دیہات زمینداری مالگذاری کے خریدنے میں بھی کچھ نقصان و ہرج متصور نہیں ہے - پس میں تحریک کرتا ہوں کہ دفعہ مذکورہ ترمیم ہو اور دیہات زمنیداری مالگذاری کے خریدنے کی بھی اجازت دی جاوے ۔

مولوی اشرف حسین خان صاحب نے اس تحریک کی تائید کی اور بالاتفاق یہ رائے قرار پائی کہ واسطے ترمیم دفعہ مذکورہ کے جملہ ممبران کمیٹی سے حسب منشاء دفعہ ۲۰ قواعد کمیٹی کے رائے طلب کی جاوے ۔

سید محمد محمود صاحب نے کمیٹی سے مخاطب ہوکر یہ کہا کہ

جب میں ولایت میں تھا اور اس کمیٹی کے اس ارادہ کا حال سنا کہ بعد تحقیقات اسباب مواقع ترقی تعلیم مسلمانان یہ ٹھہرا ہے کہ مدرسہ خاص مسلمانون کے لیے بنایا جاوے جس میں تعلیم مسلمانوں‌کے حال کے مناسب ہو اور نیز اس بات کی اطلاع پاکر کہ کمیٹی نے مجکو حقوق ممبری سے مشرف کیا ہے میں نے اس بات پر توجہ کی کہ ولایت کے اسکولوں اور کالجوں اور یونیورسٹیوں‌کے انتظام اور طریقہ تعلیم کو دیکھوں اور ایک تدبیر جو کہ میری رائے میں ہماری قوم کے حالات کے مناسب ہو بصلاح و مشورہ ولایت کے نامی و قابل احباب کے اس مدرستہ العلوم کے لئے طیار کرکے کمیٹی میں پیش‌کروں ۔ چنانچہ وہ تجویز میں نے مرتب کی ہے اور کمیٹی‌کے سامنے اس امید سے پیش کرتا ہوں کہ اگر اور ممبر بھی اس کو پسند کریں تو اس تجویز کے موافق عمل کیا جاوے۔ اس تجویز میں میں نے مدرسوں کو دو حصوں

۴۱ــ مولوی سید فرید الدین احمد صاحب ۔
۴۲ــ منشی محمد اکرام صاحب ۔
۴۳ــ مولوی نجم الدین صاحب ۔
۴۴ــ شیخ محمد جان صاحب ۔
۴۵ــ نواب محمد فیض علی خان بہادر سی ایس ۔ آئی ۔
۴۶ــ منشی محمد صدیق صاحب ۔
۴۷ــ جناب مولوی محمد عثمان خان بہادر نے اگرچہ کوئی صاف رائے نہیں دی مگر علی‌گڑھ کے پسندیدہ ہونے کو تسلیم کیا ہے ۔

ممبران مفصلہ ذیل نے اختلاف رائے کیا

۱ــ مولوی محمد حیدر حسین صاحب نے . . . . الہ‌آباد تجویز کیا ۔
۲ــ میر سید ظہور حسین صاحب نے . . . . مرادا‌باد تجویز کیا ۔

مفصلہ ذیل ممبران کے پاس سے جواب نہیں آیا ۔

۱ــ محمد عبدالشکور خان صاحب ۔
۲ــ مولوی عبدالاحد صاحب ۔
۳ــ منشی محمد الہی بخش صاحب ۔

صدر انجمن نے فرمایا کہ ہر گاہ باون ممبران [میں] سے سینتالیس ممبروں نے علی‌گڑھ میں مدرستہ العلوم قایم ہونے پر اتفاق رائے کیا تو اب اس بات کا تصفیہ قطعی ہوگیا کہ علی‌گڑھ میں مدرستہ العلوم قایم ہوگا - اور اس بات کی تحریک کی کہ سکریٹری کو اجازت دی جاوے کہ علی‌گڑھ میں خواہ اوس کے قرب و جوار کے اضلاع میں مدرستہ العلوم کے لئے جایداد خرید کریں -

مرزا رحمت اللہ بیگ صاحب نے اس تحریک کی تائید کی اور بالاتفاق منظور ہوئی ۔ بعد اس کے سکریٹری نے کہا کہ دفعہ ۲۰ قواعد کمیٹی میں زر چندہ

سکریٹری

سید احمد خاں بہادر سی ـ ایس ـ آئی ـ

اجلاس شروع ہوا ـ اور رویداد اجلاس منعقدہ آٹھویں نومبر ۱۸۷۳ ء نمبر ۹ جو بدستخط سکریٹری مرتب اور کتاب رویداد میں مندرج تھی ملاحظہ ہوئی ـ

جو رائے کہ نسبت مقام مدرستہ العلوم کے ممبران سے طلب ہوئی تھی اس کے کاغذات پیش ہوئے جن کی کیفیت حسب تفصیل ذیل ہے ـ

پچیس ممبروں نے اس سے پہلے اس بات پر اتفاق کیا تھا کہ مدرستہ العلوم علی‌گڑھ میں قائم کیا جاوے ـ اون کے علاوہ مفصلہ ذیل ممبروں نے بھی اسی جگہ کو پسند کیا ہے :-

۲۶ــ مولوی اشرف حسین خان صاحب ـ

۲۷ــ سید میر بادشاہ صاحب ـ

۲۸ــ حافظ محمد نظام الدین صاحب ـ

۲۹ــ مولوی محمد امانت اللہ صاحب ـ

۳۰ــ مولوی فضل احمد خان صاحب ـ

۳۱ــ حضرت مولوی امداد علی صاحب ـ

۳۲ــ نواب محمد احمد اللہ خان صاحب ـ

۳۳ــ منشی ذکا اللہ صاحب ـ

۳۴ــ حکیم محمدحکمت اللہ صاحب ـ

۳۵ــ مولوی محمد حامد حسین خان صاحب ـ

۳۶ــ سید محمد احمد خان صاحب ـ

۳۷ــ شیخ محمد فیاض علی صاحب ـ

۳۸ــ میر سید تراب علی صاحب ـ

۳۹ــ مولوی محمد عنایت رسول صاحب ـ

۴۰ــ شیخ خیر الدین صاحب ـ

regret that under the great pressure on pecuniary matter I couid not subscribe more towards this laudable undertaking. I am afraid the Council will be adjourning in the March and it will be too late for you to come then. If you can come even for a few days now I cannot say how glad I will be, but I suppose this will be impossible as you will not be able to leave your Court.

With best regards,

Believe me,
My dear Syed Ahmed Khan Saheb,
Ever yours sincere friend,
R. VIJEANAGUR

[62]

Proceedings of the M. A. O. C. F. Committee

روئداد

اجلاس ممبران مجلس خزینتہ البضاعت لتاسیس مدرسۃ العلوم

منعقدہ دسویں فروری ۱۸۷۳ء

نمبر ۱۰

صدر انجمن

نواب محمد حسن خان بہادر۔

ممبران موجودہ

مرزا محمد رحمت اللہ بیگ صاحب۔
مولوی اشرف حسین خان صاحب۔
مولوی محمد عارف صاحب۔
منشی سید علی حسن صاحب۔
شیخ غلام علی صاحب۔
سید محمد حامد صاحب۔
سید محمد محمود صاحب۔

سرکار میں گذارش کرکے جیسا حکم ہوگا اس سے اطلاع دونگا - اور باقی حال مفصل کی اطلاع عقب سے آپ کو دیجاویگی - اور مجھے تعمیل ارشاد میں کچھہ تامل نہیں ہے - انشا اللہ تعالیٰ نوبت [یاد] دلوانے کی نہ پہونچےگی اور میرا ارادہ ہے کہ میں بمقدمہ چندہ جناب والا جاہ امیرالملک سید محمد صدیق حسن خانصاحب بہادر اور جناب مدارالمہام محمد جمال الدین خانصاحب بہادر نائب الملک محروسہ ریاست بھوپال و دیگر اراکین سے گفتگو کرکے حال مفصل سے اطلاع دونگا - اور مجھے مدام اپنے خادمان میں سے تصور فرماکر کاروبار لائقہ سے یاد و شاد فرماتے رہئے - اور میری طرف سے بخدمت والا درجت سید محمد محمود خانصاحب سلام و نیاز عرض کردیجئے - فقط - مورخہ یازدہم ذی قعد ۱۲۸۹ ہجری

۱۲ جنوری ۱۸۷۳ء عریضہ ساز

کمترین سید حبیب علی ناظم مشرق و مہتمم کل بندوبست پیمایش
ہر سہ ضلع ملک محروسہ ریاست بھوپال

[61]

Letter from Raja Vijeanagur to Syed Ahmad Khan

CALCUTTA
TIVOLI GARDEN
29th January/73.

My Dear Syed Ahmed Khan Saheb,

I have duly received your kind letter of the 5th Instant last. Many thanks for thus kindly offering to help me in the Council and to send me an outline of the Bill as I hear the Council will break very early this year. I am afraid we have only six or seven weeks more before us and I should like to propose it in good time as there is no time to lose. Please draw out the out-line of the Bill at your earliest convenience and oblige. I am very glad that the subscriptions have risen to upwards of Rs. 70,000 and I only hope that the full amount what you look to will be realized. In the meantime I have the pleasure to subscribe Rs. 3,000 but I only

معصیت ہے ، ہاں سید محمود صاحب کی تقریر سے میرا جی خوش ہوا اور وہ کسی قدر پابند دینیات کے بھی معلوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ میں نے سنا ہے لندن میں نماز عید پڑھی اور روزے بھی رکھے ۔ اور سوائے ایک لفظ سخت کے اون کی تقریر میں سختی بھی کم دیکھنے مین آئی۔ گو ان کی رائے کسی قدر مخالف اہل اسلام ہو مگر وہ دوسری بات ہے ۔ مدرسہ کے باب میں رائے اچھی لکھی ہے ۔ سید صاحب آپ سمجھتے ہوں گے کہ میں سید احمد خاں صاحب کا ہر بات میں مخالف ہوں ، ہرگز نہیں۔ میرے نزدیک امور دنیوی میں جس قدر ترویج علوم جدیدہ میں وہ ساعی ہوتے ہیں بظاہر مجکو اچھا معلوم ہوتا ہے ، ہاں ابتدا میں حو وضع طالب علموں کی اور اصلاح کتب دینی کی اون کی رائے میں دیکھی تھی تو مجکو بڑا خطرہ پیدا ہوا تھا۔ اب تو کچھ دوسرا ڈھنگ سید محمود والا چاہتے ہیں ۔ جس سے امید ہے کہ فریب اندازی عقاید اسلام و کتب هذا میں نہ ہوگی ۔ اب میں اپنے شبہات بیان کرکے آپ سے رائے لینا چاہتا ہوں ، جلد جواب دیجئیے ۔

۱ــ اس مدرسہ کے واسطے لاکھوں روپیہ چاہئیے جس کی امید نہیں ہے۔ پھر اگر اوس قدر سرمایہ جمع نہ ہوا تو ہمارا روپیہ کیا ہوگا۔

۲ــ واقع میں بعد جمع ہونے چندہ اور قیام مدرسہ کے تہذیب الاخلاق کے خیالات کی تعلیم تو نہ ہونے لگے گی ۔ کمیٹی ایک ہی جلسہ میں سب کچھ کر دکھانے پر تو آمادہ نہ ہوجائے گی۔

۳ــ پوشاک لباس ایک دوسری وضع طلبائے مسلمین کا بدلا جائے گا یا نہیں اور کس قسم کا ہوگا۔

٤ــ اگر خاص درجہ تعلیم کتب دینی کے واسطے روپیہ دیا جائے تو وہ اس شرط خاص کے ساتھ منظور ہوکر تعمیل شرط ہوگی یا نہیں ۔

٥ــ علمائے مسلمین واسطے تعلیم کے کس قسم کے لوگ منتخب کئے جائیں گے۔ وہ ہی مشرقی تعلیم یافتہ جن کی توہین سے تہذیب الاخلاق بھرا ہوا ہے یا کسی دوسری قسم کے ۔

ہے۔ کیونکہ مجمل تحریر سے آپ کا شبہ شاید رفع نہ ہوگا۔ چونکہ مجھکو یہ منظور نہیں ہے کہ مباحث کلامیہ جدیدہ میں علی بخش ایک طرف اور مولوی مہدی علی صاحب طرف ثانی قرار پاکر لوگ ھنسیں اور خوش ہوں۔ لہذا آپ کی مرضی ہو تو ایک چھوٹا سا رسالہ اس تمہید سے لکھدوں کہ میرے ایک دوست نے مجھ سے چار سوال کئے ھیں جن کا یہ جواب ہے تاکہ اوروں کو بھی اس سے فائدہ ہووے۔ اور اگر محض تقریر کافی ہو تو کسی خط میں لکھ بھیجوں۔ آپ اٹاوہ ہو آئے ہوں گے۔ خط مفصل معہ رسالہ بھیجنے کا وعدہ وفا کیجیے۔ اب میں ایک اپنے دل کی بات آپ سے بعد مدت ظاہر کرکے مشورہ چاھتا ہوں۔ وہ یہ ہے کہ مدرستہ العلوم کے باب میں انواع و اقسام کی رائیں میری نظر سے گذرتے جاتے ھیں مگر میں نے اپنی رائے اس وقت تک اس خاص امر میں نہیں ظاہر کی ہے۔ اب کہ سید محمود صاحب کی رائے میں نے دیکھی تو وہ شبہ کسی قدر رفع ہوا کہ غالباً ھماری مذہبی کتابوں میں اصلاح کی نہ ٹھہرے گی اور دینیات میں شائد دست اندازی ہوکر ملت نیچریہ کی تعلیم نہ ہوگی۔ چونکہ میں اس قدر امر میں سید احمد خاں صاحب سے مخالف نہیں ہوں کہ ھماری قوم کو علوم جدیدہ کی تحصیل ضرور ہے اور تعلیم موجودہ غیر کافی ہے۔ صدرئ میبذی شرح چغمنی وغیرہ کتب معقولات سے اب کام نہیں چلتا ہے۔ لہذا اگر کوئی مدرسہ ایسا قائم ہو کہ اوس میں علوم جدیدہ انگریزی سے ترجمہ ہوکر پڑھائے جاویں تو ھمدردی قومی کا پورا نتیجہ نکلے گا۔ مگر پھر بھی تحصیل فقہ و حدیث و تفسیر میں ھرگز خلل نہ آنے پائے۔ مگر چند امور ابھی میرے جی میں کھٹکتے ھیں۔ جس سے میں خود بھی چندہ دینے سے باز رہا ہوں اور اپنے احباب سے بھی فرمائش کرنے سے معذور رہا تھا۔ اگر آپ محض محبت کی نظر سے سچ سچ اصلی حالات سے میری خاطر جمع کردیں تو خوب ہو۔ اور وجہ زیادہ تر شبہ کی یہ ہوئی کہ وہ ھی شبہات شاہ کریم الدین صاجب نے سید احمد خاں صاحب سے پوچھے تھے۔ انھوں نے یہ جواب دیا کہ کمیٹی کی رائے پر منحصر ہے۔ اس سے سب کو اور بھی شبہ بڑھ گیا کہ اگر خدا نخواستہ کمیٹی نے وہ ھی رائے دی جس کو ھم لوگ خلل انداز دین سمجھتے ھیں تو ایسے مدرسہ میں روپیہ خراب کرنا

واقف ہیں لیکن تاہم بہت سے آدمی اون کے خیالات نیک کو روک دیتے ہیں۔ ہرچند حضور کی ذات مستغنی ہے لیکن اگر مناسب ہو تو کبھی کبھی منشی صاحب مالک مطبع کو بہ ترسیل والا نامہ‌جات معتقد بنائے رکھئے ۔ اور اگر کبھی مناسب ہو تو لکھئے کہ مخالف ہمارا کچھہ نقصان نہیں کرسکتے مگر دوستوں کو چاہیئے کہ وہ دوستی میں راسخ دم رہیں اور ہمیشہ تائید مناسب کرتے رہیں ورنہ ہٹ دھرم اور حاسدوں کا کیا ہے وہ تو ہمیشہ برسر پرخاش ہی رہا کرتے ہیں ۔

منشی صاحب حضور کے خط سے جو تہذیب الاخلاق کے مفت دینے کی بابت تھا بہت مشکور تھے اور بذریعہ تحریر شکریہ خط لکھنے والے تھے مگر کانپور جانے سے گم صم ہوگئے ۔ اب فرماتے ہیں کہ جناب مولانا کو لکھا جاوے کہ ہم کو تہذیب الاخلاق کا نقصان منظور نہیں اسواسطے ہم اوسکو قیمتاً ہی لیں گے ۔ چنانچہ بعد حصول جواب قیمت ابلاغ ہوگی۔ امید کہ جواب‌سے جلد معزز فرمایا جاؤں ۔ زیادہ حد ادب ۔ بعد ملاحظہ یہ خط چاک فرمایا جائے ۔

کمترین اڈیٹر اودھ اخبار

پنجابی اخبار میں تصویر کی بابت جو خط چھپا ہے اوسکو پڑھکر نہایت طبیعت خوش ہوئی ۔ اللہ تعالے آپ کو سلامت باکرامت رکھے ۔

[57]

Letter from Maulana Ali Bukhsh to Syed Mahdi Ali

سیدنا و مولانا تسلیم۔

آپ کا دوسرا خط دیکھ کر مجھکو بے اختیار ہنسی آئی، خدا تمہاری جان سلامت رکھے۔ مجھکو سید صاحب جناب کے خیالات سے قطع اُمید ہوئی تھی آپ نے پھر قائم کردی ۔ خدا کرے اس کا ظہور ہوجائے' لو اب سچ تو کہو سبعہ' احرف وغیرہ میں واقعی آپ کو خلجان ہے اور مجھ سے سچ مچ خدا کے یہاں شکوہ کروگے یا محض تفنن طبع شوخی تحریر و مذاق عادی ہے ۔ اگر شق اول صیح ہے تو اوس کا جواب آخر کسی قدر بطویل و تفصیل چاہتا

[56]

Letter from Editor Oudh Akhbar to Syed Ahmad Khan

جناب عالی دام اقباله۔

عرصه سے کوئی عریضه لکھنے کا اتفاق نہیں ہوا معاف فرمائیےگا۔ مضمون تہذیب الاخلاق زیب اخبار ہوا مگر دو تین اخباروں میں مخالفوں کی شورش ہنوز کم نہیں ہوئی۔ اس ہفته میں منشی صاحب کانپور تشریف لے گئے تھے۔ ڈپٹی صاحب بہادر نے ان کو خوب دھمکایا که تم نے ایک کرسٹان اڈیٹر کو نوکر رکھ کے اپنے اخبار کا (مدرسته العلوم کی تائید میں) ناس کررکھا ہے۔ تمام مضامین سید احمد خاں صاحب کے اسمیں بھر دیتا ہے۔ چونکه منشی صاحب کا مطبع کانپور میں ہے اس واسطے اونھوں نے رعایت کے جواب دیئے۔ تاہم وہ بہت لال پیلے ہوئے اور مجکو اور آپ کو اور اکثر اشخاص کو سخت سست کہا۔ افسوس ہے که آجتک تو میں یہی جانتا تھا که یه شخص شاید کسی جوش حمیت ہی پر حضور سے مباحثه کرے اور برا بھلا کہنے پر مجبور ہے مگر اب معلوم ہوگیا که فقط نفسانیت اور ضد ہے۔ لاحول ولا قوۃ ایسے بھی مسلمان ہیں۔ ہرچند میرے مکرم مولانا علی بخش خاں بہادر بھی متعصب ہیں مگر ایسے ضدی اور مغلوب الغضب نہیں۔ خدا رحم کرے۔ میری رائے ہے که کسی جلسه میں اس شخص کو ایسی زک دی جائے که آئنده یه شخص اپنی ہٹ دھرمی پر قایل ہوکر مخالفت چھوڑ دے۔ تمام ہندوستان میں میرے نزدیک انہیں حضرت کی اشتعالک ہے۔ آگره اخبار انہیں کا بچه ہے۔ میو گزٹ درم ناخریده ہے۔ اور اور ذریات بھی اکثر انہیں کی تحریک سے مخالفت مدرسته العلوم کی اختیار کرتے ہیں۔ حالانکه اونکی مخالفت سے کیا ہوسکتا ہے۔ حضور کو معلوم ہوگا که اودھ اخبارکے اڈیٹر کو کامل آزادی نصیب نہیں ہے۔ اس واسطے اوسکے (یعنے میرے) خیالات کا گلا گھٹتا ہے۔ اور جو مضامین باہر سے آتے ہیں (یعنی آپ کی تعریف کے متعلق) اون کو بھی کبھی چھاپ نے میں ناکامیاب رہتا ہے۔ منشی صاحب تو آپ کے ته دل سے معتقد اور پائگاه عالی سے بخوبی

[55]

Letter from Khalifa Syed Mohd Hasan to Syed Ahmad Khan

مخدوم و مطاع بندہ جناب مولانا سید احمد خانصاحب بہادر سی ایس آئی زید مجدھم

تسلیم کے بعد نوازشنامہ ٤ دسمبر کا جواب لکھتا ہوں۔ یہ آپ کا فرمانا اس وقت مجکو ملا تھا جبکہ میں نارنول جانیکے قصد سے گاڑی میں سوار بیٹھا تھا۔ سفر میں کام کی کثرت رہی اس واسطے جواب لکھنے سے مقصر رہا۔ معاف فرمائیے۔ نوٹ قیمتی چھہ سو روپیہ بابت چندہ مدرستہ العلوم ارسال ہیں۔ دستور العمل اول خدمت میں بھجوں گا پھر دیگر اصحاب کو دکھلاؤنگا۔ حضرت کیا کیجئے فریقین میں تعصب کا عجیب حال ہے۔ ورنہ ترتیب دستور العمل کوئی بڑی بات نہیں۔ میری دانست میں تو میرے ہم مذہب صرف علیحدہ رہنے کے واسطے بہانہ کرتے ہیں۔ خیر جو کچھہ خدا کو منظور ہے ہوجائیے گا اور میں تو نہ سنی ہوکر اس کام کی تائید کرتا ہوں نہ شیعہ ہوکر۔ فقط مسلمان ہوکر تائید کرتا ہوں اور مجھے خوب یقین ہے کہ خواہ مخالف لوگ کچھہ بھی کریں خدا کے فضل سے یہ مدرسہ کسی نہ کسی روز ضرور جاری ہوجاویگا۔ صبر اور استقلال چاھیئے۔ بحمداللہ تعالے، جب آپ سا شخص اس کا بانی ہے تو کیا اندیشہ ہے۔ جناب سید محمود صاحب سلمہ تعالیٰ کی تقریر اخبار میں پڑھکر نہایت خوشی ہوی اور یہ دیکھکر کہ ھائی کورٹ نے ان کو اپنا ایڈوکیٹ منتخب کیا زیادہ تر مسرت ہوی اللھم زد۔ لیکن حضرت میں سید صاحب کے دیدار فرحت آثار سے بجز چند لحظہ کے مستفیض نہ ہوسکا۔ وہ فوٹو گراف جو آپ نے از راہ شفقت عطا فرمایا تھا میری جیب میں سے رات کو ریل میں کہیں گرگیا اب اس کی تلافی آپ کے ھاتھ ہے۔ والسلام - المرقوم ۲۹ دسمبر ۱۸۷۲ء مقام پٹیالہ عریضتہ الادب

سید محمد حسن

مکرر گذارش ہے نوٹ قیمتی ایک ہزار روپیہ مرسل ہے اس سے میرا اور بھائی صاحب کا چندہ بے باق ہوجاویگا ــــ والسلام براہ کرم رسید سے مطلع فرمائیے۔

سید محمد حسن

ہوکر جو کارروائی اوسکی ہوئی ہے کیفیت روئداد منسلکہ عرضداشت ھذہ سے
واضح رائے عالم آرائے آپ کے پہونچی ہوگی - بصورت پسندیدگی اوسکی امید
ہے کہ درج اخبار تہذیب الاخلاق یا علیگڑھ اخبار کے فرمایا جاوے اور جواب
عرضداشت ھذا سے بہت جلد آگاہ فرماکر عزت بخشی جاوے - فقط

۱۰ دسمبر ۱۸۷۲ء
مقام حاجی پور
کمیٹی خازن البضاعت مدرستہ العلوم
امیر حسن سکریٹری انجمن تہذیب صوبۂ بہار

[54]

Letter from C. W. Muir to Syed Ahmed Khan

GOVERNMENT
N. W. PROVINCES

LIEUT. GOVERNOR'S CAMP
Hurdwar 25th November 72

MY DEAR SIR,

I have to acknowledge with thanks the receipt of the copy of the Mahomedan Social Reformer of the 15th of the current month, containing an account of the proceedings of the meeting of the Mahomedan Anglo-Oriental College Fund Committee with reference to the selection of a suitable locality for the establishment of the proposed College.

I remain,
Yours very faithfully,
C. W. MUIR
Private Secretary

SYED AHMED KHAN BAHADOOR C.S.I.

[52]

Letter from Munshi Zakaullah to Syed Ahmad Khan

جناب فیض مآب سلامت

آپ کا محبت نامہ باستفسار مدرستہ العلوم پہونچا - میرے نزدیک علیگڑھ کی جو خوبیاں بیان کی گئیں وہ صرف خیالی ہیں اور نفس الامری نہیں اور اس کا ایسا ہی حال ہے جیسا کہ اس کے نام کا حال ہے کہ اول جز پیارا ہے اور دوسرا جز مکروہ ہے اور معلوم نہیں کہ کیا کیا ہم اس کو پڑھ سکتے ہیں - مگر تمام ممالک مغربی میں کوئی شہر ایسا بھی نہیں کہ اوسکے واسطے یہ خیالی خوبیاں گڑھی جائیں اس واسطے میں متفق الرائے ہوں کہ وہ یہاں اس قصبہ میں قائم ہو - فقط

ذکاء اللہ پروفیسر الہ آباد کالج

[53]

Letter from Amir Hasan to Syed Ahmad Khan

بعالیخدمت محتشم دوران معظم الزماں جناب مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی - ایس - آئی سکریٹری کمیٹی خازن البضاعت دام عنایتہ

نہایت ادب سے تسلیم عرض ہے - قبل اس کے بھی بعد وصول ہونے پارسل کاغذات عنایتی کے ایک عرضداشت بدریافت اس امرکے کہ آیا قبل اس کے بھی اضلاع بہار کے رئیسان اہل اسلام کی خدمات میں طرف سے صدر کمیٹی کے رسالہ‌جات استدعائے امداد کی بھیجی گئیں ہیں یا نہیں بصورت اخر باہتمام اس انجمن کے تقسیم کیا جاوے -

۲- باوجود گذرنے عرصہ کے اب تک جواب سے اوسکے سرفرازی نہوئی - آخر بعد انتظارکے انجمن تہذیب صوبہ بہار کا ایک جلسہ واسطے اغراض بطور کارروائی متعلق کمیٹی خازن البضاعت کے ۲ شوال ۸۹ ھجری کو منعقد

کیا جائے نہ دیگر علوم فلسفیہ میں تو لیا جائے گا اور اس کے موافق عمل ہوتا رہے گا یا نہیں۔

سویم۔ اگر اہل اسلام کے یہ خواہش کریں کہ ہمارے لڑکے وضع لباس و اکل شرب میں پابند اول شرائط کے نہ ہوں جن کا ذکر تہذیب الاخلاق میں ہے مگر ایسا لباس بھی نہ پہنیں جو بد وضع پر دلالت کرتا ہو اور میلے کچیلے بھی نہ رہیں اور کھانا بھی اپنی وضع قدیمہ پر کھائیں نہ چھری کانٹے وغیرہ سے تو منظور کئے جائینگے یا نہیں۔

چہارم۔ اگر خدا نخواستہ مدرسہ جاری نہ ہو یا بعد اجرا اوس میں کچھہ قیود واقع ہوں تو جن لوگوں نے چندہ دیا ہے اوسکے واپسی کا کیا ارادہ ہے۔ فرض کیا جائے کہ مکانات کی تعمیر میں کئی لاکھہ روپیہ صرف ہوگیا اور آخر کار مدرسہ نہ چلا تو زر چندہ کیا ہوگا اور اس کا کیا نتیجہ نکلے گا۔

پنجم۔ علماء جو واسطے تعلیم کے منتخب کئے جائیں گے وہ مخصوص چندہ دینے والوں اور ان کے ورثاء کی رائے پر ہوں گے یا رضامندی اکثر اہل اسلام کے کسی طریقۂ خاص سے کرائے جائینگے۔

ششم۔ اگر اہل اسلام یہ چاہیں کہ مجسم تصویریں مدرسہ میں نہ لگائی جائیں تو یہ شرط منظور ہوسکتی ہے یا نہیں۔

ہفتم۔ اس باب میں کیا اطمینان کرلیا گیا ہے جو طالب علم اس مدرسہ کا اعلےٰ درجہ تک تعلیم پاکر فارغ ہوجائے تو وہ گورنمنٹ سے کسی خاص عہدے یا اعزاز کا مستحق ہوجائے گا۔

ہشتم۔ کوئی درجہ تعلیم قانونی کا اس مدرسہ میں ہوگا یا نہیں اور اس تعلیم کا ڈپلومہ کافی سمجھا جائے گا یا پھر امتحان دینا پڑے گا۔

ہر دفعہ کا جواب تفصیلی براہ عنایت تحریر فرمائیے فقط

الراقـــم الآثـــم
شاہ رکن الدین ڈپٹی انسپکٹر مدارس
ضلـــع گورکھپور
۱۸ نومبر ۱۸۷۲ء

[51]

Letter from Shah Ruknuddin to Syed Ahmad Khan

سید مولانا دام مجدہ، ۔ تسلیم

مدرسۃ العلوم کے متعلق آپ سے بطور خود امور دریافت کرنا چاھتا ہوں اگر طبیعت اچھی ہو اور کچھ تکلیف نہ ہو تو جواب عنایت فرمائیے ۔

اول ۔ انتخاب کتب دینیہ کا کس طریق پر ہوگا ۔ آیا مثلاً منجملہ صحاح ستۃ کے صحیحین تمام و کمال پڑھائی جائینگی یا اصل کتابیں چھوڑ کر مشکوۃ شریف خواہ مشارق الانوار یا جمع بین الصحیحین یا جامع الاصول اختیار کیجائے گی اور نسخہ اول کتابوں کا بدستور رہے گا ۔ چھانٹ چھونٹ کچھ اوس میں نکی جائیگی یا یہ طریقہ تکلے گا ایک مجموعہ تفسیر قران کا ہوگا جس میں اقوال متعدد تفاسیر میں سے منتخب کرلیے جائینگے یا نئی تفسیر بنائی جائیگی ۔ علی ہذالقیاس احادیث کا انتخاب ہوکر ایک مجموعہ علم حدیث کا ہوگا ۔ اسی طرح اصول علم تفسیر و حدیث و فقہ منتخب کیا جاے گا اور اس کا نام مجموعہ اصول ہوگا اورکتب فقہ کس طریق پر پڑھائی جائنگی ۔ کوئی کتاب مثلاً در مختار و طحطاوی و شامی اختیار کی جائیں گی یا منجملہ مسائل فقہ کے کچھ مسائل چھانٹ لئے جائینگے اور اس کا نام مجموعہ فقہ ہوگا ۔ بہر کیف جو انتخاب کتب فقہ کا ہوگا وہ چاروں ائمہ کے مذہب کا مجموعہ واحد ہوگا یا علیحدہ علیحدہ یا کسی کیے موافق نہوگا اور عقائد اہل اسلام کا طریقہ تعلیم کیا ہوگا ۔ آیا یہی کہ مثلاً شرح عقائد نسفی یا شرح مواقف پڑھائی جائے گی یا عقائد کا بھی امتحان کیا جائیے گا جس کا نام مجموعۂ عقائد ہوگا اور اگر کسی طالب علم کی یہ خواہش ہو کہ علاوہ کتب دینیات مروجۂ مدرسہ کے تکمیل پوری علم حدیث و تفسیر و اصول و فقہ کی کرے تو ایسی تعلیم کا امتناع ہوگا یا مجاز رہے گا ۔

دویم ۔ اگر کوئی مسلمان اس شرط سے چندہ دے کہ ھمارا روپیہ صرف مثلاً درجہ حفاظ قرآن یا حدیث و تفسیر و فقہ و اصول بالتخیص پر صرف

[50]

Letter from Amir Hasan to Syed Ahmad Khan

امیرحسن سکریٹری انجمن تہذیب صوبہ بہار—واقع ۱۰ نومبر سنہ ۱۸۷۲ء

از مقام قیام حال حاجی‌پور ضلع ترہت

بعالیجناب خجستہ القاب آفتاب ہند مستغنی عن‌المحامد

مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی ایس آئی سکریٹری کمیٹی خازن البضاعتہ مدرسۃالعلوم مسلمانان ہند ایداللہ بالدوام والاستحکام

اخبارات کے دیکھنے سے انجمن تہذیب صوبہ بہار تمام تر آپ کی اولعزم کمیٹی کی فیاض منشاؤں اور سراپا رفاہ ارادوں سے کلیۃً متفق ہوکر امید کرتی ہے کہ اگر کمیٹی خازن‌البضاعت جیسا کہ دریائے ذخار کو خس و خاشاک سے گریز اور چمن سرسبز اور شاداب کو خاربند سے عار نہیں اس کو قابل امداد تصور فرما کے کاغذات متعلقہ کمیٹی از ابتدائے تا این دم یکبارگی عنایت فرمادے تو یہ انجمن تمام بعد معائنہ ضوابط اور اطلاع حالات ضروریہ کو جہاں تک ممکن ہوسکے امداد و عمل مین لاوی - گرچہ اس انجمن عظیم‌المقاصد کا سرمایہ خاص چنداں معتدبہ نہیں ہے کہ جس سے امداد کافی کی صورت ہو تاہم بمقتضائے ہمدردی اور رفاہ قومی کے حسب لیاقت عاجزانہ اپنے قبل خریداری یوسف کی اس انجمن نے کمیٹی کی شرکت اپنے ذمہ واجبات سے کرلیا ہے اور اس انجمن کی دلی آرزو ہے کہ آیندہ کمیٹی خازن البضاعتہ ہر ایک امور کی مشورت اور عنایت کواغذ روئداد سے عزت اور افتخار بخشے - کمیٹی خازن البضاعتہ سینٹیفک سوسیٹی بہار اور اسکی برنچ سوسیٹوں اور بڑے بڑے دولت مندان اہل اسلام صوبہ بہار کے نام بامید امدادکے کاغذات کو بھیجنا پسند کرتے ہیں یا نہیں - انجمن متوقع دریافت ہے کیونکہ بوجہ عدم ظہور اس امر کے مقاصد عالیہ پر اس کمیٹی کے بجز اشخاص اخبار بینوں کے علی‌العموم اس صوبہ بہار کے امراء و روساء ذی ہمت اور دولت مطلع نہیں ہیں ورنہ ممکن نہیں کہ ایسے امر عظیم الشان کثیرالمنفعت کے استحکام اور امداد سے قاصر رہتے - فقط اس کمیٹی عظیم‌الشان کا ایک ادنی خیرخواہ - امیر حسن سکریٹری انجمن تہذیب صوبہ بہار -

(بصورت منظوری استدعا ہے کہ اس پرچہ کے درج اخبار کمیٹی ہونے کی ضرورت ہے) -

immunity in previous visitations of Cholera, and this fact testifies to the general salubrity of the place

The well-water, an element on which the inhabitants lay so much stress, and with just cause, is of the best quality filtering through a porous, sandy soil, and containing but a small proportion of lime salts. The water is soft, plentiful and procurable at an uniform depth of about 20 feet from the surface.

There are no very extensive jheels in the neighbourhood, and near the Station the drainage is tolerably good; but there is room for improvemnt in this respect.

If it shall be decided that the College is to be built at Allygurh, I would recommend that a Committee consisting of the Magistrate, Civil Engineer and Civil Surgeon be convened to act in concert with a Committee selected by the Native gentlemen concerned, to fix on a proper site, after careful inspection of the most eligible sites near Coel, due regard being paid to natural drainage, the vicinity of marshes, railway embankments, prevailing winds and other local peculiarities bearing on the question of health.

Allygurh
18th October 1872

JAMES R. JACKSON M. D.
Offg. Civil Surgeon

[49]

Letter from Moulvi Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبله و کعبه ام سلامت - تسلیم

سند عبری مجلس خزانة البضاعة پهونچی، سرپر رکها آنکهوں سے لگایا سینه سے چپٹایا اور بڑی عاجزی کے ساتھ جناب باری میں اس کام کے حسن انجام کے واسطے دعا کی - خدا جو گنہگاروں کی بهی سن لیتا هے اوسکو قبول کرے اور کرے گا -

آپکے رساله کا منتظر هوں - کوئی اور خط سید محمد محمود صاحب کا ملا یا نہیں - نومبر میں آنا قرار پایا یا دسمبر میں - والتسلیم -

خاکسار مشتاق حسین عفی عنه
از علیگڑھ ۲۳ اکتوبر سنه ۱۸۷۲ع

صورت آپ کو پسند نہ ہو اور آپ کو یہی منظور ہو کہ محمڈن انیگلو اورینٹل
کالج ہی کو عطا فرماویں تب بھی مجکو مطلع فرماویں کہ میں آدمی بھیجکر
اوسکے منگانے کا اہتمام کروں۔ مگر اس حالت میں یہ بات اور آپ کو کرنی
ہوگی کہ آپ کمیٹی کو اجازت اور اختیار دیں کہ اگر سر دست اوس
سے کوئی کاربراری ہوتے نہ دیکھے تو اوسکو فروخت کرکے روپیہ
محڈن اینگلو اورینٹل کالج فنڈ میں جمع کردے ۔ زیادہ و السلام فقط ۔

رقیمہ

سید احمد خان از بنارس

مورخہ ۱۷ اکتوبر سنہ ۱۸۷۲ع

[48]

Memo of Dr. James R. Jackson

My opinion has been asked as to the eligibility of Allygurh as a site for the new Mohamedan College.

My experience only extends over a period of less than two years; but this again is supplemented by that of my predecessors, Doctors Clark and Kilkelly. I have no hesitation in asserting on my own judgement, corroborated by the authority of these gentlemen that Allygurh is one of the healthiest Stations of the North-Western Provinces. It is particularly free from Malarial disease, especially that low form of fever, which has of late ravaged the Saharunpore, Muzuffer Nugur and Meerut Districts.

Being situated on the line of railway it is of course liable to epidemic visitation. Lately Cholera and Dengue made their appearance in the city of Coel; but the former of these diseases at any rate did not assume the virulent form which so generally prevailed in so many of the other towns of the North-West. Coel enjoyed a similar comparative

عطا فرمایا ہے اس کا شکریہ ۔ میں آپ کو پہلے انگریزی خطوں میں لکھ چکا ہوں اور پھر اب اس کا شکریہ ادا کرتا ہوں اور عنقریب اوسکے منگانے کا بندوبست کرکے میں آپ کو اطلاع دونگا مگر ایک بات اس سے بھی زیادہ مفید میرے خیال میں آئی ہے اور مجھکو یقین ہے کہ آپ بھی پسند کریں گے اور اس کو منظور کریں گے ۔ آپ اس بات پر خیال فرماویں کہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج کے کھلنے میں ابھی کسی قدر توقف ہے کیونکہ جب تک اس کا کافی سرمایہ بذریعہ چندہ جمع نہولے گا اس وقت تک وہ کھولا نہیں جاویگا ۔ اس صورت میں جس قدر اسباب چھاپہ خانہ آپ کے پاس سے آویگا وہ ایک مکان میں بند رہے گا اور کچھ کام میں نہ آوے گا ۔ میری رائے میں نہایت مناسب ہے کہ آپ اس چھاپہ خانہ کو علی‌گڑہ سین‌ٹیفک سوسیٹی کو عطا فرمادیں ۔ اگر آپ ایسا کریں گے تو ہم علی‌گڑھ کا نام اس طرح پر رکھا دیں گے (دی علی‌گڑہ انسٹیٹوٹ گزٹ اینڈ دی تاجپور پروگرس) اور ایک اشتہار دینگے کہ پروپرائٹر پروگرس پریس نے اپنا پریس سین‌ٹیفک سوسیٹی علی‌گڑہ کو بطور ڈونیشن عطا کردیا ہے اور اس لئے ہم نے اپنے اخبار کے ساتھ تاجپور پروگرس کا نام شامل کردیا ۔ اس تجویز میں بڑا فائدہ یہ ہے کہ تمام اسباب کام میں آوے گا اور عام فائدہ پہونچاویگا اور تاجپور اور پروگرس کا نام بھی ہمیشہ قائم رہے گا ۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ محمڈن اینگلو اورینٹل کالج بھی غالباً علی‌گڑہ میں قائم ہوگا اور اس کا چھاپہ خانہ اور علی‌گڑہ سین‌ٹیفک سوسیٹی کا چھاپہ خانہ اور کاروبار سب یک شامل ہوجاویگا ۔ تیسرا فائدہ یہ ہے کہ عنقریب سید محمود تمہارے دوست ولایت سے واپس آنے والے ہیں اور غالباً علی‌گڑہ اخبار کے کاروبار اور نگرانی انکے متعلق ہوجاویگی اور علی‌گڑہ کے اخبار کا کاغذ بھی عمدہ کیا جاتا ہے اور اسکی انگریزی ایڈٹیری کا بھی اہتمام شروع سال سے اور طور پر کیا جاویگا ۔ پس اس تجویز سے ہر قسم کا فائدہ حاصل ہوگا ۔ اب اگر آپ کو یہ تدبیر پسند ہو تو فی‌الفور مجھکو اطلاع دیں کہ میں راجہ جے‌کشن داس بہادر سکریٹری سوسیٹی کو لکھوں اور وہ چھاپہ خانہ کا اسباب لانیکے واسطے آدمی روانہ‌کریں جو مذکورہ بالا

[46]

Letter from M. Kempson to Syed Ahmad Khan

No. 2540 of 1872 - 73

To

M. SYUD AHMED KHAN Br.
SUB-JUDGE *Benares*.

Sir,

With reference to your note of the 26th September last, I beg to reply that the promise made by me to purchase copy of the Report of your Mahomedan Committee at Benares on the subject of Education was conditional on the sanction of the Lieutenant Governor, whose orders on the subject have not yet been received.

On my own part, now that I have carefully examined the contents, I may add that I do not think it will be an addition to school Libraries in general.

I enclose a money order for Rs. 5, price of the copy I received, and if there is any thing owing for postage, I will remit the amount on receiving information of what is due.

Yours truly,
M. Kempson
14-10-72

[47]

Letter From Syed Ahmad Khan to Juggut Singh

کنور صاحب عزیز و شفیق من سلمہ' اللہ تعالے'

بعد دعائے ترقی عمر و دولت واضح ہو کہ آپ کا محبت نامہ مورخہ ۲ اکتوبر ۱۸۷۲ء بمقام علیگڑھ میرے پاس پہنچا - کیونکہ میں سفر میں تھا اسلئے جواب لکھنے میں تاخیر ہوئی - اب میں بنارس میں واپس آگیا ہوں اسلئے جواب لکھتا ہوں - آپ نے جو چھاپہ خانہ پروگرس کا محمدن اینگلو اورنٹیل کالج کو

مدرسه پر اس کو موقوف نه رکھا جاوے اور میری دانست میں بہتر ہوگا که معتبر معتبر علمائے لکھنؤ سے بہی اونکی تعلیم کا طریقه دریافت ہوکر اور جہاں تک که اصول اور مقاصد کمیٹی کے مخالف نه ہو قبول کیا جاکر مشتہر کر دیا جاوے که اس صورت میں دونوں فرقه مطمئن ہوکر اس مدرسه کے قائم کرنے میں ساعی ہوجاویں گے اور اختلاف کا شبہه جسکی میرے نزدیک کوئی اصل نہیں ہے رفع ہوجاویگا - میری یه بہی راے ہے که اس طرح کی باتیں جیسی شیعه لکھنؤ نے ظاہر کی ہیں ضرور ہے که کمیٹی اون پر ہمیشه توجه کرے اور عموماً ایسے اعتراضات اور شبہات کمیٹی کے معمولی اجلاسوں میں پیش ہوکر جہاں تک ممکن ہو اونکی اصلاح کی جاوے -

آپکی عرض داشت نام نامی سری حضور دام اقباله معرفت سکریٹری گورنمنٹ سرشته میں تو پہنچ گئی ہے - انشا الله تعالیٰ به وقت مناسب پیش کی جاوےگی اور آپکا منشا جو درباب تقرر سالنامه یا ماہانه کے ہے مدنظر رکھا جاوےگا - والسلام - المرقوم ۷ اکتوبر سنه ۱۸۷۲ء

عریضه الادب

سید محمد حسن

آپکی اطلاع کے واسطے لکھتا ہوں که ہمارے سری حضور دام اقباله نے اہل پنجاب کے واسطے ایک سول سروس اسکالر شپ قائم کیا ہے - کیا خوب ہو اگر صوبجات کے رئیس بہی ایسا ہی کریں - اسکی شرایط پٹیاله اخبار میں مفصل مشتہر کی گئی ہیں -

[45]

Letter from Khalifa Syed Mohd Hasan to Syed Ahmad Khan

جناب مخدوم مکرم مطاع معظم جناب مولوی سید احمد خانصاحب بہادر
سی۔ ایس۔ آئی زاد مجدکم

تسلیم۔ معلوم نہیں اب بھی آپ شرکت دربار انبالہ کے واسطے تشریف لاوینگے یا نہیں کیونکہ سٹار آف انڈیا کا دربار تو بمبئی میں ہوگا۔ ترجمہ کتاب اقوم المسالک کی نسبت آپ نے کچھہ تحریر نہیں فرمایا۔ امیدوار ہوں کہ اوسکی کیفیت سے مفصل آگہی بخشی جاوے۔ پنجابی اخبار مطبوعہ ۲۸ ستمبر میں ایک خط حصرات شیعہ لکھنو کی طرف سے اس استدعا سے چھپا ہے کہ اون کو مفصل آگاہ کیا جاوے کہ ان کی تعلیم کا طریقہ مدرسۃالعلوم میں کیا ہوگا۔ چنانچہ میں اس پرچہ کو خدمت شریف میں اس غرض سے بھیجتا ہوں کہ آپ کمیٹی میں تحریک کریں تاکہ کمیٹی کی جانب سے آپ فرقہ شیعہ کی تعلیم کا طریقہ مشتہر فرماویں۔ گو اس کا قرار دینا اور مشتہر کرنا جب تک مدرسہ قائم نہ ہوجاوے قبل از وقت ہے۔ لیکن میری دانست میں باتفاق رائے صاحب اخبار مذکور واسطے رفع شبہات اس فرقے کا اور اس غرض سے کہ وہ بدل و جان اس کی شرکت کو قبول کریں اور اسکے قائم کرنے میں ساعی ہوجاویں بہت ضروری ہے کہ جہاں تک ممکن ہو طریقہ تعلیم کے مشتہر کرنے میں عجلت کی جاوے۔ ہرچند آپ کے خطوط مطبوعہ پٹیالہ اخبار و پنجابی احبار میں مفصل مندرج ہیں کہ شیعہ سنی کا طریقہ تعلیم جدا جدا ہوگا اور ایک فرقہ کے علماء اس کو تحریر کریں گے اور مدرس بھی دونوں فرقوں کے علیحدہ علیحدہ ہوں گے۔ لیکن اس سبب سے کہ یہ خطوط حسب ضابطہ کمیٹی کی طرف سے نہیں سمجھے جاسکتے صرف آپ کی تنہا رائے سمجھی جاتی ہے گو وہ کیسی قدر و قیمت کیوں نہ رکھتی ہو۔ مناسب بلکہ ضروری ہے کہ کمیٹی کی طرف سے دونوں فرقوں کا طریقۂ تعلیم مفصل مشتہر کردیا جاوے اور تقرر

[43]

Letter from Captain H. Grey to Syed Ahmad Khan

No. 771 BHAWULPOOR
POLITICAL AGENT'S OFFICE *Dated 30th Septr/72*

Bhawulpoor
To

SYED AHMED KHAN Bhr. C.S.I.
Life Honorary Secretary,
M.A.O.C F. Committee,
Benares

SIR,

In reply to your letter dated 18th September 1872, I beg to inform you that I will contribute Rs. 2000 to the College on the part of His Highness the Nawab of Bhawulpoor.

The Treasury Officer will remit the money to you on reference.

Yours faithfully,
H. GREY, Captain
Offg. Political Agent & Supdt.

[44]

Letter from Moulvi Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

جناب قبلہ و کعبہ ام سلامت تسلیم

اترولی سے مولوی سید فضل‌حق صاحب کا جواب آگیا انھوں نے نہایت رغبت کے ساتھ مول لینے دو ثلث کی اجازت دی - اب اس کی تکمیل کرائی جاوے گی اور آپ کے آنے پر سب کام ختم ہوجاوے گا - اطلاعاً عرض ہے، زیادہ حد ادب -

مولوی سید زین‌العابدین صاحب کو تسلیمات اور یہ کہ علی‌گڑھ کی آب و ہوا اب پہلے کی بہ نسبت بہت اچھی ہے - موسم بہت ہی دلکش ہوتا جاتا ہے، پس اگر ہوسکے تو علی‌گڑھ چلے آئیے -

خاکسار

مشتاق حسین عفی عنہ

از علی‌گڑھ - ۷ اکتوبر سنہ ۱۸۷۲ء

اس ضلع سے جس قدر چندہ پہلے ہوا اور جواب فہرست نمبر ۳ میں مندرج ہے اسمیں سے کوئی رقم پرامیسری نوٹ وغیرہ کی خریداری میں صرف نہ ہوگی جو سود سے متعلق ہو اور آئندہ بھی جب تک کسی رقم کی نسبت خاص ہم یہہ تصریح نہ کردیں کہ یہ پرامیسری نوٹ کی خریداری میں صرف کی جاوے تب تک کوئی رقم اوس کام میں صرف نہ ہوگی - اور یہ درخواست میں نے ارباب انجمن اور شرکاء چندہ کی تحریک اور اتفاق سے کی ہے
فقط والتسلیم -

خاکسار

مشتاق حسین سکرٹری انجمن اسلامی علیگڑھ

۲۰ ستمبر سنہ ۱۸۷۲ ع

[42]

Acknowledgment from the Political Agent, Marwar Agency to Syed Ahmad Khan

MARWAR AGENCY
No. 301 of 1872

To

SYED AHMED KHAN BAHADOOR, C.S.I
Life Hony. Secy.
M.A.O.C.F. Committee,
Benares

Dt. Camp Aboo 20th Sept. 72

Acknowledges receipt of his letter of 12 Instant and informs him that Political Agent has with pleasure forwarded the Enclosures to the Maharaja of Marwar, the Maharawal of Jeasulmere; and that for the Maharaja of Bikaneer has been transmitted through Captain Burton, Assistant Agent, Governor General, at Bikaneer.

Political Agent

ایک مسودہ اس کا انہوں نے میرے پاس بھیجا ہے ۔ ارسال خدمت کر رہا ہوں ۔ اگر بدانست ارباب کمیٹی ایسی درخواست کسی اور طرح سے مضر نہ ہووے اور مناسب سمجھیں تو تحریر کریں مجھکو بہت امید کاربرآری کی نہیں ہے لیکن مولوی صاحب ممدوح البتہ کسی قدر امید رکھتے ہیں ۔

زیادہ نیاز

مبلغ ۵۰ روپیہ چندہ ایک شخص حاجی حسن ہندی سوداگر مقیم قسطنطنیہ سے مجھکو وصول ہوا ۔ داخل اخبار فرمائیے ۔ ہمدست سید محمد محمود یا سید جعفر حسین کے ارسال کروںگا ۔ والسلام احمد حسن ملتسمہ ۱۸ ستمبر ۱۸۷۲ء

از قسطنطنیہ

خط بنام نواب محمد اسمعیل خاں حسب نشان ذیل پہونچ سکتا ہے لیکن رجسٹری ضروری ہے ۔

قسطنطنیہ محلہ غلاطہ بذریعہ حاجی حسن ہندی بملاحظہ
نواب محمد اسمعیل خانصاحب فائزباد

[41]

Letter from Moulvi Mushtaq Husain to Syed Ahmad Khan

بخدمت مولوی سید احمد خانصاحب بہادر سی ایس آئی سکریٹری کمیٹی
خازن البضاعۃ سلامت

تسلیم ۔ فہرست نمبر ۲ مورخہ ۲۰ ستمبر سنہ ۱۸۷۲ ع چندہ مدرسۃ العلوم کی بابت ضلع علی‌گڑھ کی بھیجی جاتی ہے درج فہرست صدر فرمائی جاوے اور ڈنیگو بخار کیوجہ سے بالفعل کام چندہ کا ملتوی ہے ورنہ یہاں بخوشی تمام ہر ایک مسلمان اس کام میں تھوڑی بہت مدد کرنیکے واسطے تیار ہے ۔ چنانچہ ایسا ہی ظہور میں آویگا انشا اللہ ۔

بہادر ممدوح ترجمہ کرکے چھپوایا تھا اس کے ساتھہ مرسل ھے۔ اب میں آپ کو یہ رائے دیتا ہوں کہ مدراس میں بھی جو سواد اعظم اور شایستہ ملک ھے یک رکن مقرر فرمادیں۔ اگر آپ اس رائے کو پسند فرماتے ھیں تو چند اسماء وھاں کے عمائد کے پیش کرتا ہوں آپ کسی ایک کو مقرر کریں۔ آپ مجھکو رکن مجلس مقرر کرنے کی اطلاع اخبار علی گڈھ میں چھپوادیں تاکہ میں یہاں کے لوگوں کو وہ کاغذ دکھلاکر یقین کامل دلوادوں۔ خاتمتہ الکلام پر یہ دعا ھے کہ خدائے کریم آپ کی کوشش کا نتیجۂ خیر دے اور آپ کو کامیاب کرے۔ میر مجلس صدر اور ارکان کو میری طرف سے سلام مسنون پہنچانا۔ فقط مرقوم

١٤ رجب ١٢٨٩ ھجری ١٨ ستمبر ١٨٧٢ء

حافظ صدر الاسلام

[40]

Letter from Ahmad Hasan to Syed Ahmad Khan

جناب مولوی صاحب مخدوم مکرم مطاع معظم بندہ دام مجدھم

بعد تسلیمات و تمنائے ملازمت گذارش ھے ایک شخص نواب محمد اسمعیل خانصاحب نامی ھیں اور نواب محمود خانصاحب نجیب‌آبادی جو یہاں وارد ھیں مجھکو ملے۔ اگرچہ جرم بغاوت میں عہدہ منصفی سہارنپور سے برخاست ہوئے اور عندالاپیل بحالی نہ پائی - مگر اب کوئی جرم بغاوت نسبت اون کے نہیں ھے۔ یہاں کی دولت نے واسطے ان کے گورنمنٹ ھندوستان سے تحریک کی ھے - گورنمنٹ ھند نے چھہ سو روپیہ واسطے راہ خرچ اور ١٥ روپیہ ماھواری آئندہ باجناب منقول کیا لیکن وہ رضامند نہ ہوئے اور فکر افزونی میں مقیم ھیں۔ وہ مجھکو لکھتے ھیں کہ اگر کمیٹی ترقی خواہ تعلیم اھل اسلام ھندوستان اس ملک سے کچھہ مدد چاھے تو میں قوم ترک سے تحریک اور درخواست چندہ کروں - چنانچہ وہ اسم خود تحریر منجانب کمیٹی چاھتے ھیں -

[39]

Letter from Hafiz Sadrul Islam to Syed Ahmad Khan

جناب سعادت مآب فضیلت انتساب مولوی سید احمد خانصاحب بہادر
سی - ایس - آئی مدظلکم

اسلام علیکم و علی من لدیکم - التماس یہ ہے کہ محبت نامہ مورخہ ۵ ماہ ستمبر ۱۸۷۲ء پہنچا حقیقت معاملہ سے آگہی ہوئی - اس میں کچھہ شک نہیں کہ تجویز آپ کی درباب تقرر مدرسہ و وصول زر بطور چندہ نہایت مستحسن ہے اور عاصی بھی ہمیشہ اس مدرسہ کے حالات اخبار سین ٹیفک سوسائٹی علی گڑھ میں دیکھتا تھا اور آپ کی کامیابی کی دعا کرتا تھا - وہ جو آپ عاصی کو ممبر صدر کمیٹی کا بنانا چاھتے ہیں یہ فقط آپ کی عنایت کا سبب ہے ورنہ میں تو اس کے قابل نہیں اور چونکہ اس کام میں اہل اسلام کی ترقی مضمر اور آپ کی خوشنودی متصور ہے میں نے قبول کیا اور آپ کا شکریہ ادا کرتا ہوں - پچاس جلد رسالہ مرسلہ پہنچے اور تحریر جواب کو فقط انہیں کا انتظار تھا اور یہ بھی سبب تھا کہ درنیولا میری نورچشمی صغیر سن کا انتقال ہوگیا اور اب میں اپنا کام شروع کرتا ہوں اور ایک کمیٹی بھی مقرر کرکے آپ کو ان کے اسماء سے اطلاع دوں گا - در صورت ضرورت آپ انکے اسماء پر خطوط محبت انگیز لکھیں - میں اس رائے صائب پر آپ کی تحسین کرتا ہوں جو یہاں آپ نے تقرر ممبر کیا اور میرا ارادہ یہ ہے کہ یہاں کی مجلس کے میر اور بعضے ارکان یہاں کے عمائد سے ہوں تاکہ یہاں کے ساکنین باعتماد انکے چندہ دینے میں پس و پیش نہ کریں - ہرچند میں جیسا ہوں سو آپ کو بھی معلوم ہوا ہوگا اور ساکنان شہر بھی خوب جانتے ہیں اس پر بھی میں غیر ملک کا رہنے والا ہوں یعنی مدراس کا - اس لیے میر و ارکان مجلس یہاں کے عمائد کو مقرر کرنا چاھتا ہوں - یک رسالہ انگریزی میرے حالات کا آپ کے ملاحظہ کیواسطے ملفوف ہے اور یک اسپیچ جو سر ولیم ڈینس صاحب بہادر گورنر سابق مدراس نے مدرسۂ اعظم کے طلباء کے روبرو بیان فرمایا اور اسکو عاصی حسب الحکم

(شمارۂ مسلسل ۱۹)

نمبر ۳ جلد ٥

فکر و نظر

جولائی ۱۹٦٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپیے علاوہ محصول ڈاک
قیمت فی پرچہ دو روپئے علاوہ محصول ڈاک

فکر و نظر کے سلسلے کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مندرجات

کہاں ہے آج تو اے آفتاب نیم شبی !

از

پروفیسر رشید احمد صدیقی

ہجوم غم میں نہیں کوئی تیرہ بختوں کا! پنڈت جی ہم سے ہمیشہ کے لئے جدا ہو گئے ۔ موت آگے پیچھے سبھی کو آئے گی - اس سے زیادہ عام، یقینی اور غمناک حادثہ کوئی دوسرا نہیں ۔ سب سے زیادہ دردناک موت تو ذاتی طور پر اُن کی محسوس ہوتی ہے جن سے خون کا رشتہ ہو ۔ اس کے بعد اُن کی جن سے خون کا نہیں احترام و عقیدت کا ہوتا ہے ؛ جنھوں نے دوسروں کی خاطر اپنی بہترین صلاحیتیں اور اپنی قیمتی سے قیمتی متاع وقف رکھی، جن کے فیض سے انسانوں کے جھوٹی بڑی جماعتوں میں یگانگت آئی، ایک دوسرے کے رنج و راحت اور نفع و نقصان میں شریک ہونے کی سعادت حاصل ہوئی؛ جہالت بھوک بیماری ذلت اور تنگ نظری سے چھٹکارا ہوا ۔ ان کے بجائے فخر، فراغت اور مسرت سے ہمکنار ہوئے، علم اور سچائی کے پھیلانے، دوسروں کی خدمت کرنے اور ظلم و زیاتی سے مقابلہ کرنے کا حوصلہ پیدا ہوا ۔

پنڈت جی سے ہمارا یہی رشتہ تھا، کتنا پرانا اور کبھی نہ مٹنے والا رشتہ - ایک مدت تک اُن کو اور اُن کے کاموں کو دیکھنے، انکی باتیں سننے اور اُن اقدار و روایات کا لحاظ کرنے سے جو انکی ذات سے منسوب تھیں، اگر ہم اُن سے خون کا سا رشتہ بھی محسوس کرنے لگے ہوں تو کیا عجب ۔ اُن کی وفات پر درد و الم کا جو عالم دیکھا گیا اُس سے تو کچھ ایسا ہی ثابت ہوتا ہے ۔ ہر شخص ان کو فرداً فرداً بالکل اپنی طور پر عزیز رکھتا تھا ۔ بڑے پیمانے پر یہ امتیاز بہت کم لوگوں کو نصیب ہوا ہے!

مہاتما جی اور پنڈت نہرو نے ہماری قومی اور اخلاقی زندگی کی تخلیق و تشکیل کی اور اس کو ایک ضمیر دیا - اتنے بڑے ملک کو جو اپنے اور دوسروں کے لائے

ہجوم غم میں نہیں کوئی تیرہ بختوں کا کہاں ہے آج تو اے آفتاب نیم شبی (اصغر گونڈوی)

ہوئے بےشمار دُکھ اور درد ماندگی میں مدت‌الایام سے مبتلا رہا یا رکھا گیا ہو، اُسکو
کم سے کم مدت میں عزت و اقتدار کے درجے پر پہنچا دینا انہیں دونوں برگزیدہ شخصیتوں
کا کام تھا - آج جبکہ دونوں نہیں ہیں ہم کو واضح طور پر اسکا احساس ہو رہا ہے کہ
ذمہ‌داری کے کام جو انھوں نے ہمارے لئے چھوڑے، اُن کے بجا لانے میں ہم سے کیسی
صریح غفلت ہوئی ہے!

ہندوستان کے علاوہ شاید ہی کسی اور ملک کو یکے بعد دیگرے اس قد و قامت
کے دو بڑے راہنما ملے ہوں جیسے کہ یہ دونوں تھے - اتنے بڑے اور زار و زبوں ملک
کی بڑی خوش نصیبی تھی کہ ایسا ہوا - لیکن یہ خوش نصیبی اسی وقت مفید اور مبارک
ہوگی جب اس کو سچائی اور سرفروشی سے مستحکم کیا جائے اور آگے بڑھایا جائے
ورنہ اس خوش نصیبی میں خطرات بھی مضمر ہیں!

پنڈت جی گزشتہ نصف صدی تک ہماری قومی زندگی کے ایسے ایسے معرکوں
سے اس بےجگری، خلوص اور کامیابی سے گزرے کہ ایسا محسوس ہونے لگا تھا جیسے
ہر چیز دفعۃً وقوع میں آسکتی ہے سوا پنڈت جی کی وفات کے - اعلیٰ شخصیتوں کی
اعلیٰ خدمات کی ذہنوں پر ایسی گرفت ہوتی ہے کہ ہم ان کے ہوتے ہوئے کبھی کبھی فطرت
کے اٹل قوانین کو بھی بھولنے لگتے ہیں - اچھے آدمیوں کے بارے میں ہم غیر شعوری
طور پر یہ خیال قائم کرلیتے ہیں کہ شاید وہ ہمیشہ زندہ رہیں یا جلد نہیں مریں گے
اس کے برعکس برے اشخاص کے بارے میں یہ خیال آتا رہتا ہے کہ اُن سے جلد نجات
مل جائے گی - نیکی اور بدی کا تصرف ذہنوں پر بالعموم ایسا ہی ہوتا ہے - ظاہر ہے
کرشمہ ہے ہماری اس خواہش کا کہ ایسا ہو یا ایسا نہ ہو - لیکن اس رمز کو یہ
نظر انداز نہیں کرسکتے کہ ایسی خواہش پیدا ہی کیوں ہوتی ہے - خواہش یا ارادہ نیک
اور بلند ہے تو اس کا سرچشمہ کوئی حقیقت اعلیٰ ہوگی -

ریڈیو سے لمحے لمحے کی خبریں آتی رہیں - ایسا معلوم ہوتا تھا جیسے ہم د
کے کسی اور خطے میں بیٹھے ہوئے ہندوستان کو ایک بھیانک بھونچال کی زد میں دیکھ
رہے ہوں - ایک طرف یہ تھا دوسری سمت ذہن میں پنڈت جی کے اوراق زندگی، کتنے
بےشمار اوراق، تیزی و ترتیب سے کھلتے جارہے تھے - انسانی تصور و تخیل بھی کیا ہے
ہے، کوئی غیر معمولی بات پیش آجائے تو ماضی کے واقعات خواہ وہ کتنے ہی دور

پاس کے زمانے میں کیوں نہ گذرے ہوۓ حال کے آئینے پر ایک مخصوص معنویت کے ساتھ منعکس ہونے لگتے ہیں ۔ ایسا تو نہیں کہ ماضی، ماضی مطلق، بن کر نہ رہ جاتا ہو بلکہ بشکل دگر حال میں دخل دینے اور اس پر اثر انداز ہونے کے لئے برابر ہمارے تعاقب میں رہتا ہو؟ ماضی اور حال کے تانے بانے میں انسانی تاثر اور تخیل جس طرح اور جس قسم کے گل بوٹے بناتے ہے وہ ایک پُر اسرار و فکر انگیز کرشمہ ہے جس کا تصور عالم اور عامی دونوں بقدر استعداد یکساں طور پر کرسکتے ہیں ۔ یہ اس کرشمے کی مزید طرفگی ہے!

اس وقت پنڈت جی کی زندگی کا ایک خاص واقعہ یاد آرہا ہے جس کو انہوں نے بڑے موثر اور سحرکارانہ انداز سے بیاں کیا ہے۔ الفاظ یاد نہیں ہیں۔ سماں کا تصور و تصویر گڈمڈ ہوکر سامنے آرہی ہے اور وہ مصرعہ یاد آرہا ہے جو ہمارے ایک مشہور شاعر نے «افسانۂ ہستی» سن کر کہا ہے یعنی «کچھ خواب ہے کچھ اصل ہے کچھ طرز بیاں ہے»

اسیری کا زمانہ تھا۔ عالی خاندان، خوبصورت، نوجوان، نیک نہاد چہیتی بیوی لاعلاج مرض میں مبتلا، بھوالی کی صحت گاہ میں مقیم ہے ۔ اس کو دیکھنے کے لئے اجازت مل گئی ہے۔ بھوالی کے سفر میں ہیں۔ مریضہ کی بیماری اور بے چارگی کا احساس بے قرار کئے ہوئے ہے۔ ملک اور قوم کو ہر طرح کی زبوں‌حالی سے نجات دینے کا چیلنج قبول کرچکے ہیں ۔ پہاڑ کی بلندی، اس کا سکوت و ثبات، نشیب و فراز، کتنی بلندی کیسی پستی، درخت، جھاڑیاں، راستے، ان سب کا دم بہ دم ٹھنڈی نم آلود، کبھی دبیز کبھی ہلکی کہر کی چادر میں دیکھتے دیکھتے ملفوف اور پھر یک بہ یک نمودار ہوجانا، دل میں طرح طرح کے جذبات و خیالات کا ہجوم، ان کا عمل اور رد عمل، حال کو مستقبل کے لئے بہتر بنانے کی فکر، ذاتی، امیال و عواطف کی کشاکش، قومی ذمہ‌داری، اخلاقی تقاضے، غرض ذہن میں تضاد و توافق کا ایک جہان لئے ہوئے سرگرم سفر ہیں!

یہ تصویر ذہن میں آئی - پھر پنڈت جی کی زندگی کے وہ لیل و نہار آئے جب انہوں نے ہندوستان کے ماضی کو ایک معنی، اس کے حال کو سمت و رفتار دینے اور مستقبل کو مضبوط و مبارک بنانے میں اپنی بہتر سے بہتر استعداد اور وسائل سے دریغ نہیں کیا۔ نہ کبھی دیکھا، نہ سوچا کہ عمر گریزاں کے کیسے کیسے قیمتی لمحے، جسم و جان کے

کتنے خوشگوار تقاضوں سے مستغنی یا محروم گزرتے چلے جارہے ھیں جو پھر لوٹ کر نہ آئیں گے . . . . . . ،

دفعۃً ریڈیو سے ایک درد ناک لے بلند ھوئی۔ تصورات کا سلسلہ ٹوٹ گیا۔ یاد آیا کہ ھم کسی سانحے سے دو چار ھیں ۔ پنڈت جی اس جہاں سے رخصت ھوچکے ھیں۔ عزیزوں دوستوں عقیدت مندوں اور ساتھیوں کی بے قراری، بے بسی اور مایوسی ذھن کے افق پر چھانے لگی ۔ ریڈیو کی کمنٹری میں گذرے ھوئے حالات و حوادث کا جائزہ لیتا رھا۔ یہ کوئی نئی بات نہ تھی - ایسے مواقع پر ذھن بالعموم اسی طرح پر کام کرتا ھے۔ صرف کینوس کی وسعت اور نقوش کی بوقلمونی اور گرانمائیگی کا فرق ھوتا ھے۔ یہ تو نہیں کہتا کہ پنڈت جی کی زندگی کا اس طور پر نظارہ یا مطالعہ کرنے کے بعد اس نتیجے پر پہنچا ھوں کہ ایسی زندگی کسی اور کو نصیب نہیں ھوئی ھوگی لیکن اس میں شک نہیں ایسے سرآمد روزگار قوم اور ملک کو بڑے انتظار اور آزمائش کے بعد نصیب ھوتے ھیں !

پنڈت جی خاندان ، مزاج، تعلیم و تربیت ، رھن سہن ، پسند ناپسند ھر اعتبار سے ارسٹوکریٹ (Aristocrat) تھے - ان میں ارسٹوکریٹ کی خوبیاں اور خامیاں دونوں تھیں ۔ خامیاں کم خوبیاں زیادہ ۔ تمام عمر عوام سے وابستگی پھر مہاتما گاندھی کا تصرف (اور یہ دونوں ایک ھی تصویر کے دو رخ ھیں) ایسے عوامل تھے جن سے پنڈت جی کے طور طریق میں بڑی تبدیلی آگئی تھی - لیکن اکثر اس کا بھی احساس ھوا کہ پنڈت جی کا قلب مہاتما گاندھی کے ساتھ تھا لیکن فکر و ذھن کے اعتبار سے وہ خود مختار تھے !

ارسٹوکریٹ ھونے کی ایک سب سے بڑی خوبی جو اُن میں عمر کے آخر تک تازہ اور بیدار رھی یہ تھی کہ وہ کسی حال میں دوسرے اور تیسرے درجے کے لوگوں سے مفاھمت نہیں کرسکتے تھے ۔ سستی شہرت حاصل کرنے پر وہ کبھی آمادہ نہ ھوئے جس کی وجہ سے ان کی شہرت اکثر معرض خطر میں رھی اور دوسرے نام نہاد لیڈروں کا نام و نمود اور نان نفقہ بڑھتا رھا۔ پنڈت جی نے جو روایت قائم کردی تھی اس کو قائم رکھنا اور آگے بڑھانا بڑا مشکل مسئلہ تھا اس لئے اس پر مسلسل قیاس‌آرائی ھو رھی

تھی کہ پنڈت جی کے بعد اس صلیب کو کون اٹھائے گا۔ چنانچہ رحلت کے بعد یہ نزاکت بعض نامسعود امکانات کے ساتھ سامنے آئی۔ یہ ہم سب کی خوش نصیبی ہے کہ پنڈت جی کے آزمودہ اقدار اعلیٰ کی رہنمائی میں ہم اس مشکل مقام سے آسان گزر گئے گو بعض مبصروں کی یہ رائے بھی نظر انداز نہیں کی جاسکتی کہ پنڈت جی کے جانشین کا مسئلہ اتنا مشکل نہیں ہے جتنا پنڈت جی کے جانشین کے جانشین کا۔

مسائل پر پنڈت جی کی نظر سائنٹفک بھی ہوتی اور اخلاقی بھی۔ وہ کسی مذہب کے پیرو نہ تھے لیکن سائنس، تاریخ، ٹکنالوجی کسی کو اخلاقی، سماجی، بالفاظ دیگر انسانیت کے تقاضوں سے علحدہ نہیں سمجھتے تھے۔ تہذیب کی ناکامی اور ٹکنالوجی کی کامیابی کے اس دور میں جب انسانی دماغ حالات و واقعات سے اتنا واقف اور اُصول و حقائق سے اس درجہ نا آشنا ہے، پنڈت جی کا رویہ نہایت درجہ صحت‌مند و امیدافزا تھا۔ پنڈت جی نے آج سے بہت پہلے اپنے بارے میں یہ لکھا تھا کہ ہندوستان کے مستقبل پر ان کا اثر اچھا بھی ہوسکتا تھا اور خراب بھی۔ کتنی صحیح بات کتنے پہلے کہدی تھی۔ ایک ارسٹوکریٹ کا انداز فکر ایسا ہی ہوتا ہے۔ اس کے آٹوکریٹ یا ڈکٹیٹر ہوجانے کا ہمہ وقت امکان رہتا ہے۔ لیکن قدرت کاملہ کا یہ احسان ہے کہ اس نے ہندوستان اور پنڈت جی دونوں کو مہاتما گاندھی کے فیضان اثر میں دے دیا۔ سوچنے کی بات ہے کہ پنڈت جی مہاتما گاندھی کے روحانی و اخلاقی تصرف سے بےگانہ رہتے تو کیا ہوتے یا کیا ہوتا! پنڈت جی کو کتنے کیسے اور کہاں کہاں کے تقاضے کبھی علحدہ علحدہ، کبھی ایک ساتھ اپنی طرف کھینچتے، کبھی ان سے ٹکراتے، لیکن خدا جانے ان میں کتنے طاقت ور اسپرنگ لگے ہوئے تھے یا کس چٹان میں ان کے پاؤں گڑے ہوئے تھے کہ حتی‌الوسع وہ کبھی راہ سے بے راہ نہ ہوئے۔

گاندھی جی نے آزادی عدم تشدد سے حاصل کی تھی لیکن تشدد ہی کا شکار ہوئے۔ قوم اور ملک کی امانت پنڈت جی کے سپرد ہوئی۔ اُن کو جس زمانۂ جن حالات اور جن لوگوں سے سابقہ ہوا وہ اپنی مثال آپ ہیں۔ بین‌الاقوامی سیاست کے پیچ و خم سے قطع نظر جہاں شیطنت، ہوس یا حماقت کی ایک چنگاری سے سارا جہان خاکستر ہو جاتا، خود ہندوستان کی آزادی مختلف و متضاد عناصر و عوامل کی زد میں تھی، آج بھی ہے۔ یہ پنڈت جی کے بین الاقوامی وقار و اعتبار کا نتیجہ ہے کہ ہندوستان نہ صرف ہر

گزند سے محفوظ رہا بلکہ اقوام عالم کی صف میں اس کو ممتاز جگہ ملی۔ ظاہر ہے جو شخص زندگی میں اتنا محترم و معتبر تھا مرنے کے بعد کتنا محترم و معتبر ہوگیا ہوگا۔

پنڈت جی عالمی نقطۂ نظر سے سوچنے کے عادی تھے۔ ان کی نظر مختلف و متفرق حالات یا سانحات پر اتنی نہیں رہتی تھی جتنی اقوام عالم کی تقدیر پر۔ وہ سطح سمندر کی لہروں کو اتنی اہمیت نہیں دیتے تھے جتنا سمندر کی اُن داخلی قوتوں اور بیرونی عوامل کو جو اسے جنبش میں لاتے تھے۔ وہ ادنی آدمیوں اور ان کی ریشہ دوانیوں کو ناقابل التفات سمجھتے تھے۔ اس سے جہاں فائدہ ہوتا وہاں نقصان بھی پہنچ جاتا۔ پنڈت جی کو ایسے المیوں سے اکثر سابقہ رہا۔ پنڈت جی کی لیڈرشپ بدرجہا زیادہ کامیاب ہوتی اگر ہندوستان بحیثیت مجوعی اس سے زیادہ ترقی یافتہ ہوتا جتنا کہ ان کو ملا تھا۔

پنڈت جی نے اپنی صاحبزادی کو بڑی شفقت سے خطوط کی شکل میں تاریخ عالم کی دھوپ چھاؤں سے روشناس کرایا ہے۔ یہ تاریخ ان کی علحدہ ایک مستقل تصنیف بھی ہے۔ پنڈت جی کے نزدیک تاریخ ایک انجیل کی حیثیت رکھتی ہے جس میں امتوں کے لئے کھلی اور چھپی بے شمار نصیحتیں اور عبرتیں ملتی ہیں۔ اُن کی ادبی و علمی تحریروں میں بڑے ذہن کی کیسی اور کتنی حسین و عظیم تخلیقی صلاحیتیں نظر آتی ہیں۔ ان تحریروں کو پڑھکر ایسا محسوس ہوا کہ قلم سے کیا کیا اور کیسے کیسے کام لیے جاسکتے ہیں۔ فنون لطیفہ کے بھی اور فنون سپہگری کے بھی۔

میں تاریخ کا طالب علم کبھی نہیں رہا لیکن تاریخ کی بعض کتابیں پڑھی ہیں۔ پنڈت جی کی لکھی ہوئی تاریخ بھی۔ پنڈت جی نے تاریخ عالم کا مطالعہ بڑی بلندی سے کیا ہے۔ ایسی بلندی سے جہاں سے حشرات الارض، چھوٹے بڑے حیوانات، عمارتیں، متفرق مناظر اور اسی طرح کے حالات و حوادث تو کیا بسا اوقات دریا اور پہاڑ تک نظر نہ آئیں۔ اس کا فائدہ یہ ہے کہ حالات و حوادث پر حکم لگانے میں تعصب یا تنگ نظری کا لوث تک نہیں آنے پاتا۔ لیکن ساتھ ہی ساتھ یہ بھی سمجھ میں نہیں اتا کہ:

پھر یہ ہنگامہ اے خدا کیا ہے!

تاریخ مطالعہ کی کوئی شاخ ہو اس کا سمجھنا اور صحیح نتیجے پر پہنچنا آسان نہیں ہے اس لئے اور کہ صحیح تاریخ کا لکھنا سب سے زیادہ مشکل ہے۔ کہا جاتا ہے کہ تاریخ لکھنے کے لئے ضروری ہے کہ حالات و واقعات کا دور سے اور دیر سے

مشاہدہ و مطالعہ کیا جائے تاکہ ذہن اُن حالات و حادثات سے متاثر نہ ہو جو وقتی اور ہنگامی ہوں۔ لیکن صحیح واقعہ تو وہی ہے جو ایک خاص وقت میں، خاص مقام پر، خاص حالات میں پیش آیا۔ بہت دور، بہت دیر یا بہت اونچائی سے دیکھنے میں تو حالات و واقعات اشخاص اور جائے وقوع سب نظر سے اوجھل ہوجائیں گے۔

یہی سبب ہے کہ تاریخ کے صحیح مطالعہ کے لئے تاریخ کے ابتدائی سے ابتدائی ماخذ کی طرف رجوع کیا جاتا ہے جہاں واقعات کی خبر ملتی ہے نہ کہ مورخین کرام کی فکر و نظر۔ کسی مشہور مصور کے بارے میں کہا جاتا ہے کہ ایک تصویر بنانے سے قبل اس نے دعوت عام دی کہ جس کی تصویر بنائے والا ہوں اسے آج سب لوگ اچھی طرح دیکھ لیں ورنہ کل سے وہ وہی دیکھیں گے جو میں بنادوں گا۔ ہر زمانے میں حاکموں نے مورخوں سے اسی طرح کا کام لیا ہے اور ان دونوں بزرگوں نے شاید ہی کسی علم سے اتنی بے تکلفی برتی ہو جتنی تاریخ سے۔

پنڈت جی کی تاریخی تصانیف میں تحقیق یا تنقید کی اتنی کار فرمائی نہ ملے گی جتنی تاثرات کی۔ یہی رنگ ان کی دوسری تحریروں میں بھی کم و بیش ملتا ہے۔ علمائے فن تاثراتی انداز تحریر کو کتنا ہی ناقابل التفات قرار دیں اس اعتبار سے اس کا قصور ضرور معاف کیا جاسکتا ہے کہ اس میں جھوٹ کو سچ اور سچ کو جھوٹ کر دکھانے کی گنجائش کم نکلتی ہے۔ پنڈت جی نری واقعہ نویسی کو اتنی اہمیت نہیں دیتے جتنی اس مخفی ناقابل فہم و ناپیدا کنار نظام کائنات کو جسکے عوامل کی باہمی کشش و گریز یا عمل و ردعمل سے وہ واقعہ شہاب ثاقب کی مانند ٹوٹ کر ہماری دنیا اور ہماری زندگی میں در آیا ہے۔ پنڈت جی کے سوچنے اور لکھنے میں ماورائیت یا غیرارضیت کا یہ انداز ایک ایسے اخلاقی رُجحان یا ذہنی افتاد کی نشاندہی کرتا ہے جس کو معلوم نہیں کیوں وہ اپنانے سے اجتناب کرتے ہیں۔ آرٹسٹ ہو، ادیب ہو یا مفکر و صوفی (پنڈت جی کی تحریروں میں ان سب کی جھلک جا بجا ملتی ہے) اپنے سے الگ اور بلند ہوکر زندگی کی حقیقت و مجاز پر نظر ڈالے گا تو اس کا تاثر یا تجربہ ویسا ہی ہوگا جیسا کہ پنڈت جی کے فکر و فن میں ملتا ہے۔

پنڈت جی سے کبھی شرف نیاز نہیں حاصل ہوا۔ صرف دوبار مسلم یونیورسٹی

میں اور ایک دفعہ دوسرے مقام پر دور سے دیکھنے اور تقریر سننے کا اتفاق ہوا - عوام کے دلوں میں اُن کی اور عوام کی پنڈت جی کے دل میں جو بےپایاں محبت و منزلت تھی اس کا مظاہرہ ایکبار آنکھوں سے دیکھا اور ایک جگہ اس کا ذکر پنڈت جی کی تحریر میں نظر سے گزرا -

جنرل الکشن کی سرگرمیوں کے سلسلے میں ایک جگہ اپنی بے پایاں تگ ودو کا ذکر بڑے موثر انداز میں کیا ہے - کانگرس کے اغراض و مقاصد سے عوام کو روشناس کرانے اور کانگرس کے امیدواروں کو کامیاب بنانے کی مہم پر روانہ ہوئے ہیں - دو عدد مائکروفون ہیں اور کچھ ساتھی دور دراز اجنبی دشوار گزار راستوں پر چلے جارہے ہیں « وہ حضر بےبرگ و سامان وہ سفر بےسنگ و میل » کا نقشہ ہے ، سواری کے لئے کہیں موٹر ، کبھی گھوڑا ، اکثر پیدل - تھوڑی تھوڑی دور پر گاؤں والوں کا اجتماع آس پاس کی آبادی کے اعتبار سے کم یا زیادہ - صبح سے رات گئے تک موسم کی سختیاں جھیلنا ، نفس کے عام مطالبات سے بےپروا ، بغیر کسی اکتاھٹ کے اشتیاق و انتظار میں بیٹھا ہوا - ہر جگہ ٹھہرنا ، تقریر کرنا ، غریب کسان اور مزدوروں میں اپنی محبت بانٹنا ، انکی دعائیں لینا اور آگے روانہ ہوجانا -

اس ذکر کو آخر میں کچھ اس طرح کے الفاظ پر ختم کیا ہے - کھانے پینے آرام کرنے کی جگہ نہ موقع نہ فرصت - جتنی دیر کسی گاڑی میں بیٹھنے کو مل گیا نیند سے بے اختیار ہوکر غافل ہوگئے - تھوڑی ہی دیر میں پھر وہی استقبال ، نعرے دُعا سلام اور روانگی - مقررہ پروگرام کی پابندی کا یہ حال تھا کہ ایک جگہ سات بجے شام کو تقریر کرنی تھی ، پہنچا تو صبح صادق نمودار ہورہی تھی !

دوسرا واقعہ جو سامنے گذرا یہ ہے - آزادی ملنے سے کچھ دن پہلے کی بات ہے - رات کے دس بجے سے صبح پانچ بجے تک کا سفر تھا - پنڈت جی بھی اسی ٹرین سے سفر کر رہے تھے - گاڑی ایسی تھی جو بہت کم اسٹیشنوں پر رکتی تھی - شروع سے آخر تک راستہ بھر ریلوے کے دونوں سمت عوام کا ھجوم پنڈت جی کے خیر مقدم ہ نعرے لگاتا رہا ، قطعاً اس سے بے خبر رہ کر کہ پنڈت جی کے دیدار کا کوئی امکان بھی یا نہیں ، یا پنڈت جی کے کانوں تک خیر مقدم کے نعروں کی آواز پہنچتی بھی تھی یا نہ صرف اتنا پتہ لگ گیا تھا کہ پنڈت جی گاڑی میں موجود تھے - گاڑی کے ٹھہرنے یا کے سست رفتار ہوجانے کا بھی کوئی سوال نہ تھا -

دور اور نزدیک کے تقریباً تمام مرد عورت بچے جوان بوڑھے کھنچ کر چلے آتے تھے ۔ نعرے اس زور سے بلند ہوتے کہ گاڑی کی گھڑگھڑاہٹ ماند پڑجاتی تھی ۔ « تا نہ پنداری کہ تنہا میروی » کا ایسا نظارہ کس نے دیکھا ہوگا ۔ کتنے لاکھ آدمی رہے ہوں گے جو کم و بیش ڈیڑھ سو میل تک پنڈت جی کے خیر مقدم میں نعرہ لگانے اور اپنی خوشی اور فخرکا اظہار و اعلان کرنے کے لئے ، بغیر کسی لالچ یا دباؤ کے سنسان جنگل ، بیابان میں تمام رات کھڑے رہے ہوں گے ۔ جیسے اپنے ہیرو کو کاندھوں پر اٹھائے ہوئے لارہے ہوں ۔

ریڈیو پر سنایا جارہا ہے ، پنڈت جی کی آرتھی اُٹھائی گئی ، مجمع فرط غم سے بے قابو اور بے قرار ہے ۔ آرتھی کا سفینہ جنتا کے اُمنڈتے ہوئے سمندر میں ہچکولے کھاتا چلا جارہا ہے . . . . بے اختیار پنڈت جی کے رات دن کے وہ سفر یاد آگئے جس کا ذکر کر آیا ہوں ۔ آج وہ کس سفر پر کہاں جارہے تھے !

پنڈت جی کی خاکستر (استھی) اسپشل ٹرین سے دہلی سے الہ آباد لائی گئی جہاں اُسے گنگا جمنا اور سرسوتی کی ٹھنڈی شفاف مقدس آغوش میں دے دیا گیا ، جس طرح آج سے کم و بیش ۷۴ سال پہلے اسی الہ آباد میں انہیں دریاؤں کی فضا اور روایات میں خدا نے ان کو آغوش مادر میں دے دیا تھا ۔ یہاں سے ان آب روان فیض و فروغ کے ساتھ پنڈت جی کا آخری مادی وجود اس عالم لازماں و لامکاں کے سفر پر روانہ ہوگیا جس کی « نہ ابتدا کی خبر ہے نہ انتہا معلوم » !

پنڈت جی نے ماں کی گود سے گنگا کی گود تک پہنچتے پہنچتے کیا کر دکھایا اس کا ذکر تو ان کی وفات کے دن سے اب تک ہر چھوٹا بڑا ، عالم جاہل ، مرد عورت اپنے اپنے طور پر ، اپنی اپنی جگہ مسلسل کرتے رہے ہیں اور ایک نا معلوم مدت تک کرتے رہیں گے ۔ اس وقت ایک قطعہ یا رباعی یا دونوں یاد آرہی ہے جو معلوم نہیں کب کیسے کسی سے سن کر یا کسی کتاب میں لکھا دیکھکر ذہن میں محفوظ رہ گئی ۔ بہت دنوں تک اس کی طرف توجہ نہ ہوئی ، کبھی خیال گیا بھی تو یہ کہہ کر ٹال دیا : شعر ہی تو ہے جسے شاعر کہتے رہتے ہیں ۔ ان کو اس کے سوا اور کرنے ہی کو کیا رہتا ہے ۔ پنڈت جی کی وفات پر خلق اللہ کی بے قراری و بے بسی دیکھی ، اس کا جو حال سنا اور

پڑھا تو یہ اشعار یاد آگئے - پھر کچھ اس طرح کا احساس ہوا کہ شاعر بھی کیا چیز ہوتا ہے، بظاہر بیٹھا باتیں بناتا رہتا ہے لیکن جب کوئی معرکہ آن پڑتا ہے یا حادثہ گذر جاتا ہے تو اس کے شعر کا سہارا لئے بغیر کام نہیں بنتا - کبھی کبھی تو ایسا معلوم ہوا کہ وحی و الہام بھی شاید اس درجے نہ موثر ہوتے اگر پیغمبروں نے اپنے عمل میں اور شاعروں نے اپنے کلام میں ان کی تعبیر نہ کی ہوتی - اشعار یہ ہیں :

یاد داری کہ وقت زادن تو جملہ خنداں بُدند و تو گریاں

تو چناں زی کہ وقت مردن تو جملہ گریاں شوند و تو خنداں !

پنڈت جی نے ان اشعار کو سچ کر دکھایا -

دہلی سے الہ‌آباد یہ اسپشل ٹرین ماتمیوں کے جس بے اماں و بے کراں انبوہ سے گذری اور تمام رات گذار کر صبح دس بجے تک کم و بیش چار سو میل تک ٹرین کے ساتھ

وہ اٹھا شور ماتم آخری دیدار میت پر !

کا جو منظر دیکھا گیا تاریخ عالم میں اس کی مثال نہیں ملتی، - کسی کی جدائی کو بےساختہ اس پیمانے پر کرب و الم سے محسوس کرنا کہ اس کی مثال تاریخ عالم میں نہ ملتی ہو پنڈت جی کی بڑائی کی کتنی محکم دلیل ہے ! انہوں نے خدمت وطن میں کیسے کیسے سفر کئے، کیسی مصیبتیں جھیلیں اور اب مراجعت وطن کس شان سے کررہے ہیں، سوچئے، فخر کرنے اور انسان بننے کے اس میں کتنے اشارے ملتے ہیں -

---

جس شخص نے اپنی قوم، اپنے ملک اور اپنے نصب العین کی خاطر ہر رنج و راحت، خوف و خطر، نفع و نقصان اور ننگ و نام سے منہ موڑ کر ہر طرح کی سختی فرض و فخر سمجھ کر ہنسی خوشی جھیلی ہو اور عہد کی سب سے عظیم اور برگزیدہ شخصیت مہاتما گاندھی کی رہنمائی و رفاقت میں مدتوں اس طرح کام کیا ہو کہ آج ہند جدید کی تشکیل و تعمیر میں دونوں کا نام ایک ساتھ یکساں احترام سے لیا جاتا ہو، اس کی منزلت متعین کرنے میں مبالغے سے بھی کام لیا جائے جب بھی بیان کرنے کا حق ادا نہ ہوگا !

ہندوستان کو آزاد کرانے اور ترقی یافتہ اقوام اور ممالک کی صف میں ممتاز جگہ

دلانے میں دو بظاہر مختلف لیکن دراصل ایک دوسرے سے تائید و تقویت حاصل کرنے والے عوامل ہیں- ایک گاندھی جی کی عظیم شخصیت جو قدیم ہندوستان کی اعلیٰ روایات و اقدار کی امین و علمبردار تھی ۔ دوسرا پنڈت جی کے عہد (سائنسی، صنعتی، مشینی) کے ٹکنک اور تقاضوں سے آگہی اور اس پر یقین و عمل ۔ جس ملک کو ان دو عوامل کی متفقہ کار فرمائی سے آزادی و سربلندی نصیب ہوئی ہو، ظاہر ہے اس کی آئندہ ترقی و تنزل کا مدار اس پر ہوگا کہ اس کے سربراہوں نے اُن پر کہاں تک ایمانداری اور بے خوفی سے عمل کیا ۔ کسی اور ملک و قوم کے بارے میں کچھ نہیں کہہ سکتا البتہ ہندوستان کی تاریخ و تقدیر کے پیش نظر یہ حقیقت بے اختیار سامنے آتی ہے کہ جب تک یہ دونوں قوتیں (گاندھی + نہرو) ساتھ ساتھ کام نہ کریں گی ملک کو وہ فروغ نصیب نہ ہوگا جس کے ہم خواہاں ہیں۔

میں سیاسیات و سماجیات کے پیچ و خم سے واقف نہیں ہوں لیکن ایک عامی کی حیثیت سے، غلط یا صحیح یہ ضرور محسوس کرتا ہوں کہ ملک کا انتظام ہاتھ میں لیتے ہی کانگرس حکومت کا رخ یک طرفہ ہوگیا ۔ اقتصادی، سائنسی اور مشینی ترقی کے شاندار منصوبوں نے ہم کو اس درجہ اپنی طرف مائل کرلیا کہ ہم گاندھی جی کے بتائے ہوئے راستے کو رفتہ رفتہ نظرانداز کرگئے ۔ اس کی وجہ سے بعض قباحتیں راہ پا گئیں جو پنڈت جی کی زبردست شخصیت کی وجہ سے سر نہ اٹھاسکیں ۔ ہماری دعا ہے کہ وہ کبھی نہ سر اُٹھاسکیں ۔ پھر بھی ضرورت اس کی ہے کہ حکومت کے آئندہ پروگرام میں پنڈت جی کے مشینی و سائنسی (ماڈرن) جوش عمل کے ساتھ مہاتما گاندھی کے خانہ ساز تجربات (انصاف پرستی، انسانیت دوستی اور امن و آشتی) کو پیش نظر رکھا جائے اس لئے کہ:

پھر یہ غوغا ہے کہ لا ساقی شراب خانہ ساز
دل کے ہنگامے مئے مغرب نے کر ڈالے خموش!

اور «شراب خانہ‌ساز» وہ ہے جس کی کشید اپنے کیف و سرمستی سے کی گئی ہو اور جس میں اپنا ہی «آب و رنگ تشنہ لبی» جھلکتا ہو نہ کہ دوسروں کا!

پنڈت جی اتنے دنوں تک ہم میں گھلے ملے اور ہمارے دکھ درد میں شریک رہے اور تمام عمر ہر موقع پر ہر چھوٹے بڑے سے اس محبت و عزت سے پیش آئے کہ ہم کو یہاں

تک اس کا یقین ہوگیا تھا کہ پنڈت جی زندہ ہیں تو ہم پر آنچ نہ آنے دیں گے خواہ وہ حکومت ہندوستان کے وزیراعظم رہیں بھی یا نہیں ! سماج دشمن عناصر سے قطع نظر (جو کتنے ہی طاقتور کیوں نہ ہوجائیں کبھی احترام کی نظر سے نہ دیکھے جائیں گے) ہر شخص خواہ وہ کہیں رہتا بستا اور پنڈت جی سے کچھ بھی واقف ہو ، اس امر کا قائل تھا کہ موصوف کی شخصی حیثیت ان کی منصبی حیثیت سے کہیں زیادہ بلند و محترم تھی۔ میرا تو خیال ہے کہ کسی لیڈر میں جب تک یہ صفت نہ ملے اس کو قوم کا سردار نہ تسلیم کرنا چاہئے ، حکمرانی وہ نہیں ہے جو پولیس فوج اسلحہ اور بین‌الاقوامی دھڑے بندی کے زور پر کی جائے - حکمرانی یہ ہے کہ فرد واحد (مرد قلندر) بے منت غیرے اپنی ذاتی خدمات اور خوبیوں کے طفیل بے شمار لوگوں (جن میں اپنے اور پرائے دونوں شامل ہوں) کے دلوں پر قابض و متصرف ہو جیسے پنڈت جی تھے۔

شریف اور ستم زدہ کا بڑا سہارا تھے - اُس زمانے کے تھے جب ایسا ہونا والانسبی کا اولین تقاضا اور سب سے معتبر نشانی تھی۔ سب سے مشکل کام یہ ہے کہ بڑا ہوجانے پر کوئی شخص اپنے بد قسمت کم حیثیت یا کس‌مپرس پرانے ساتھیوں کا خیال رکھے۔ پنڈت جی کس خوشی سے بعجلت تمام کتنے رنجور شریفوں اور تنگ حال ساتھیوں کی ہر طرح سے مدد کرتے تھے - جیسے کوئی جہاز سمندر میں دفعۃً کسی مصیبت میں پھنس جاتا ہے تو مددکے لئے ادھر اُدھر (S. O. S.) بھیجنے لگتا ہے - اس وقت جتنے پانی یا ہوا کے جہاز جہاں ہوتے ہیں سب کام چھوڑ کر بسرعت تمام ہر طرح کا سامان لےکر اس کی مدد کو پہنچ جاتے ہیں۔ یہی حال پنڈت جی کے غالباً ذاتی دفتر انشاء کا تھا جو درخواست پاتے ہی جیسے خود بخود کام کرنے لگتا ہو۔ وہ اپنے تنگ حال پرانے ساتھیوں سے اس طرح ملتے جیسے تھوڑی دیر کے لئے اس عہد میں پہنچ گئے ہوں جب دونوں اپنے اپنے مستقبل سے بےخبر یا بے نیاز ایک دوسرے کی رفاقت میں خوشی اور بے فکری کی زندگی بسر کرتے تھے۔

حصول آزادی کے بعد پنڈت جی کے عہد حکومت میں ۱۷ سال ہندوستان کو ہرجہت سے جلد سے جلد خوش‌حال ، مضبوط و معتبر بنانے کے لئے جو منصوبے بنائے گئےاور ان کو کامیاب بنانے کے لئے جو تدابیر عمل میں لائی گئیں ، وہ بڑی حد تک کامیاب ہوئیں باوجود ناگزیر دشواریوں اور شاید ناگزیر ہی بدعنوانیوں کے ۔ اگر کانگریس اتنے دنوں تک پنڈت جی

کی مسلسل قیادت میں برسرکار نہ رہتی تو ہندوستان کو وہ بلند درجہ نصیب نہ ہوتا جس پر آج ہم اس کو فائز دیکھتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ جلد ہی دور و نزدیک کی تمام ﺣکومتوں کو ہندوستان کی بےپایاں مستور طاقتوں، اسکے تعمیری عزائم، اسکے سیاسی مسلک ﺳیکولر جمہوریہ) اور ان سب کی روح و رواں پنڈت‌جی کی عظیم شخصیت کا احساس ہوا ﻭر انہوں نے ہندوستان کو دوست بنانے اور رکھنے کو اپنی اپنی حکومتوں کا اہم مقصد ﺭار دیا۔ حصول آزادی کے بعد ہندوستان کے علاوہ دوسرے ممالک میں پنڈت‌جی کا نام جتنے لوگ جس احترام سے لیتے تھے شاید کسی دوسری سیاسی شخصیت کا نہ لیتے ہوں۔ ﻪ امتیاز پنڈت‌جی کے منصب کے طفیل اتنا نہ تھا جتنا ان کی ذاتی خوبیوں کی بنا پر =

حکومت ہند کے تین سب سے اونچے مناصب (صدر، نائب صدر اور وزیر اعظم) ﺱ وقت تین ایسی جامع حیثیات شخصیتوں کے ہاتھ میں تھی جو مسلمہ طور پر ہندوستان کے ﮨترین قدیم و جدید کا سنگم اور تہذیب و شائستگی، علم و فن، فکر و نظر اور نصب‌العین و ﺭوایات کی امین و علمبردار تھیں جن کو بحیثیت مجموعی ہندوستان کا ضمیر کہا جاسکتا ہے۔ ﻘین سے نہیں کہہ سکتا پھر بھی یہ بات ذہن میں آتی ہے کہ اس وقت شاید ہی کسی ﻭر ملک کے سب سے اونچے تین عہدہ دار ان تینوں کی مساوی حیثیت کے ہوں۔ ان کو کسی دوسرے ملک کا بڑے سے بڑا آدمی بھی بڑا مانے بغیر نہ رہےگا۔

کبھی دلی جانا ہوتا ہے تو وہاں کا ازدحام، شور و غل، تگ و تاز، شان و شوکت ﯾش و طرب، کارخانے، طرح طرح کے خوبصورت اور قیمتی سامانوں سے لبریز دوکانیں، ﻧﯽ پرانی عمارتیں، روشنی، شاہراہیں، ہوٹل، سرکاری ایوانات، تعلیم‌گاہیں، سنیماگھر، ﺳفارت‌خانے اور سیرگاہوں کے ساتھ ناداری و نامرادی، جہالت، بیماری، گندگی، جرائم فتنہ فساد کا کاروبار پھیلا دیکھ کر ڈرنے لگتا ہوں کہ کہیں کھو نہ جاؤں، کوئی گرفتار ﻪ کرلے، ٹرک یا ٹیکسی کچل نہ ڈالے یا زندہ باد و مردہ باد کے نعروں میں عقل، نقدی ا آبرو نہ کھو بیٹھوں!

پہلے کبھی جانے کا اتفاق ہوتا تو باوجود ہلچل اور ہنگامے کے دہلی کی تاریخی ﻈمت اور اس کا تہذیبی وقار جسم و جان پر اس طرح سایہ فگن ہوجاتا اور برابر رہتا کہ ﮐسی وقت کہیں آنا جانا ہوتا تو غیر شعوری طور پر یہ محسوس ہوتا رہتا کہ دہلی کو ہم

نظر عقیدت پیش کر رہے ہیں اور وہ ہم کو ان تمام نوازشوں سے بہرہ مند کر رہی جو صرف وہی کر سکتی تھی ۔ دلی کی طرف سے اب وہ اطمینان نہ رہا ۔ دلی بڑھ اور بدل چکی ہے کہ وہ ہم کو اب کسی طرب و طمانیت یا افتخار کی ضمانت دے سکتی ۔ دلی مبہوت ہے ۔ وہ اپنے کو بھلا چکی ہے ۔ کبھی دل پر یاس کا ہوتا ہے تو خیال آتے لگتا ہے کہ قدیم الایام سے دلی تاراج اور آباد ہوتی رہی ہے، جب کہ وہ آباد ہونے سے تاراج ہوئی ہے دیکھئے کیا ہوتا ہے ؟

لیکن دراصل کہنا یہ ہے کہ ادھر کبھی دلی جاتا تو پنڈت جی، صدر اور ن صدر کے برسرکار ہونے سے ایک طرح کا بھروسا رہتا کہ ان کے اثر سے دلی کے ر بسنے والوں میں شہری اور اخلاقی ذمہ‌داری کا اتنا شعور ضرور راسخ ہوگیا ہوگا کہ کی آبرو یا جان و مال کو نقصان نہ پہنچایا جائے، نہ پہنچنے دیا جائے۔ یہ بھروسا قدرتی ہے اتنا ہی مبارک ہے ۔ اپنے سے بڑے اور بالآخر سب میں بڑے میں اعتقاد اس پر اعتماد ہی تو انسانی شرف و سعادت کا باعث ہوا ہے۔ پنڈت‌جی کے اٹھ جانے اس بھروسے میں فرق آگیا ۔

پنڈت‌جی کی وفات پر جس شدت سے سارے ملک میں اور اس سے باہر بھی ا رنج و غم کیا گیا اس کا ذکر کیا جاچکا ہے ۔ وہ « محشرستان بے قراری » اب کسی ماند پڑچکا ہے۔ حادثہ کتنا ہی سخت کیوں نہ ہو، نفس اپنے تقاضوں سے بےپروا ر کی کسی کو زیادہ مہلت نہیں دیتا ۔ قومی پیمانے پر جو سوگ منایا جاتا ہے اسکے پیچ ایک مقصد ہوتا ہے - یعنی جس شخص یا سانحے کا ماتم منایا جائے اس کی بازیافت تلافی کے لئے قوم ایک نئے عزم کے ساتھ اپنی پوری اخلاقی و تعمیری صلاحیتوں کو برس لائے، ورنہ « ماتم برائے ماتم » تو « ادب برائے ادب » سےبھی زیادہ فعل عبث ہے۔ اس اظہار اندوہ و الم میں قوم اور ملک کی بھلائی اور برتری کے لئے ہم سب کی دلی دانشمندی اور دردمندی بھی شامل ہے تو پنڈت جی کی وفات ہمارے لئے ان کے « ظہور کی بشارت ہے ۔

پنڈت‌جی کی حیات میں ان کے

گہے بر طارم اعلےٰ نشینم گہے بر پشت پائے خود نہ بینم

کا حقیقت پسندانہ جائزہ لینا دشوار تھا - اب یہ کام آسان ہے اور ہماری فوری توجہ کا مستحق - موجودہ مرکزی کابینہ میں پنڈت نہرو جیسی مبہوت کردینے والی کوئی دوسری شخصیت نہیں ہے اور یہ اچھا ہے - ایسی شخصیتوں کا صرف گاہے بہ گاہے نمودار ہونا بہتر ہوتا ہے - امید کی جاتی ہے کہ موجودہ حکومت سر جوڑکر کام کرنےوالوں کی ایک مضبوط اور قابل قدر ٹیم ہے جو متفقہ سوجھ بوجھ، متفقہ ذمہ‌داری، متفقہ پامردی اور عام رواداری و انسانیت دوستی کو پیش نظر رکھکر کام کرنے پر آمادہ ہوئی ہے - کام میں دیر لگیگی - عزت، اعتبار اور عبادت کے کاموں میں یوں بھی دیر لگتی ہے -

---

پنڈت‌جی کو کانگرس کے مسلک سے علیحدہ کرکے دیکھنا ہمارے آپ کے لئے مناسب و ممکن ہو یا نہیں، عوام ان کو اسی طرح دیکھتے تھے - یوں بھی آدمی، آدمی کو پہلے دیکھتا ہے، اسکے مسلک اور مشن کو بعد میں - ہندوستان کے بےشمار عوام نے شروع سے اب تک کانگرس کو اتنا جانا اور پہچانا نہیں جتنا اسکے لیڈروں کو، جن میں سب سے سربرآوردہ اور ایک نامعلوم مدت تک عزت و محبت سے یاد رکھے جانے والے مہاتما گاندھی اور پنڈت جواہرلال نہرو ہیں - ہر جنرل الکشن میں اس بات کا واضح طور پر اظہار ہوتا کہ بحیثیت مجموعی عوام جتنے پنڈت جی کے فدائی ہیں اتنا نہ پنڈت جی کے مسلک سے واقف نہیں نہ اُس مسلک کے شیدائی!

پارٹی کی کامیابی کا انحصار زیادہ تر لیڈر کی شخصیت پر ہوتا ہے - خاص طور پر ایسے ملکوں میں جہاں آزادی نہ ملی ہو یا آزادی ملے زیادہ دن نہ گزرے ہوں - یہ بات جتنی قدرتی ہے اتنی ہی آگے چل کر اندیشۂ ناک بن جاتی ہے - کانگرس کو آخری دو لیڈر یکے بعد دیگرے ایسے ملے کہ عوام اور خواص دونوں کی نگاہیں ان پر جم کر رہ گئیں - اس طرح کانگرس کے بنیادی مقاصد کو سمجھنے اور اس پر ایمان لانے کی طرف سے لوگ غافل ہوگئے - پنڈت جی کی وفات سے دفعۃً ایسا خلاء پیدا ہوگیا جس پر قابو پانا آسان نہیں ہے - اس خلاء کو پر کرنے کے لئے معلوم نہیں کس کس سمت سے طوفان کے کیسے کیسے جھونکے اور جھٹکے ائیں - ایسے میں یہ بات بھی یاد رکھنا چاہئے کہ پنڈت جی اپنے مزاج کے اعتبار سے مہاتما گاندھی کے اتنے نمائندہ نہ تھے جتنا کانگرس کے - پنڈت جی کے بعد کانگرس کی قیادت ایسے ہاتھوں میں آئی ہے جس کا جھکاؤ

گاندھی جی کے مسلک کی طرف ہے - ایسا نہ ہوتا تو شاید پنڈت جی کا جانشین منتخب کرنے میں وہ اتفاق رائے اور اتحاد خیال دیکھنے میں نہ آتا جو آیا اور یہ صورت حال یقیناً نیک فال ہے ۔ ہندوستان تاحال روحانی اور اخلاقی قدروں پر ایمان رکھتا آیا ہے جس کو سب سے بڑی تائید مہاتما گاندھی کی قیادت سے ملی ۔ پنڈت جی کا طریق فکر اور طرز عمل نژاد نو اور جہان نو کے تقاضوں سے ہم آہنگ تھا ۔ یہ نہ کوئی نئی بات ہے نہ ڈرنے کی بات ہے ۔ صرف ساز و ستیز کا مسئلہ ہے ۔

پنڈت جی کی یاد کو تازہ رکھنے کے لئے سرمایہ فراہم کیا جائے گا ۔ یہ رقم کروڑوں تک پہنچے تو عجب نہیں ۔ سمجھدار اور وسیع النظر اصحاب سوچ بچار کر اس رقم کو رفاہ خلق کے کاموں پر صرف کرنے کا پروگرام بنائیں گے جس سے بڑے وسیع پیمانے پر ہر چھوٹا بڑا فائدہ اُٹھائےگا ۔ ملک کے خیر و برکت کے سرچشموں میں اضافہ ہوجائے گا ۔ لیکن صرف اتنا کردینے سے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی یاد کو قائم رکھنے کا مقصد پورا نہ ہوگا ۔ چھوٹے بڑے لیڈروں کی چھوٹی بڑی بندھی ٹکی یادگاریں تو قائم ہوتی ہی رہتی ہیں ۔ ان کے کارآمد ہونے میں بھی شک نہیں ۔ لیکن رفاہ عام کے پروگرام اچھی اور نمائندہ حکومتیں یوں بھی بناتی اور نافذ کرتی رہتی ہیں ۔ یہ ان کے فرائض میں ہے ۔ اگر ان میں دو چار کا اضافہ ہوگیا تو کوئی خاص فرق نہیں پڑتا ۔

کہنے کا مقصد یہ ہے کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی یادگاریں ڈھرے کی نہ ہونی چاہئیں - سارے ہندوستان میں عالیشان سے عالیشان جتنے پہاڑ ، دریا ، شہر ، پانی کے بند ، باغات ، جنگل ، تعلیم گاہیں ، عمارتیں ، شاہراہیں وغیرہ ہیں ان کے ناموں کے بجائے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے نام رکھدئے جائیں تو اس سے ان سرداروں کی بڑائی میں کوئی اضافہ ہوگا ، نہ اُن پہاڑوں ، دریاؤں اور عمارتوں کے مصرف میں ۔ فرض کیجئے ہندوستان کو آج سے گاندھی نہرو استھان کہنے لگیں تو اس سے ہماری آپ کی مشتبہ ذہنیت میں کیا فرق آجائے گا جس کی اصلاح میں ان عظیم شخصیتوں نے کیا کیا نہ کر ڈالا ۔ لیکن ہم جہاں کے تہاں رہے !

مہاتما گاندھی اور پنڈت جی نے ہمارے بطون میں اس لئے انقلاب نہیں پیدا کیا کہ ہمالیہ کا نام گاندھی یا نہرو رکھدیا جائے ۔ ان کا مقصد یہ تھا کہ ہم میں انسانیت آئے

اور ہم انسان بنیں، جبر و جہالت کے خلاف جہاد کریں۔ درندگی سے نیکی کی طرف آئیں اور زندگی کو بلند اور بابرکت بنانے میں اور ان مقاصد کے حصول میں «تسلیم جاں» سے بھی دریغ نہ کریں۔ ہم چاہتے ہیں کہ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے نام پر جو سرمایہ فراہم کیا جائے یا کیا جاچکا ہے اس کا ایک معقول حصہ ایسی تدابیر کے بروےکار لانے پر صرف کیا جاے جن سے ہندوستان کے نوجوان اس طرح کی تربیت حاصل کریں اور اس کا حلف لیں کہ وہ اپنے خیال، لفظ اور عمل سے مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کی بیش بہا خدمات کو تا عمر روشن رکھیں‌گے ۔ اس اسکیم کو اسی تندھی سے نافذ کرنا چاہئے جس سے ناگہانی حالات میں نوجوانوں‌کے لئے فوجی تربیت لازم کردی جاتی ہے ۔

مادی خوش حالی اور بےقید سیاسی آزادی کے ساتھ اخلاقی گراوٹ بھی برابر سامنے آرہی ہے ۔ مہاتما گاندھی اور پنڈت جی کے احترام میں مخصوص قسم کی یادگار قائم کرنے کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ ہمارے نوجوان اُن اخلاق فاضلہ سے بہرہ مند ہوں جن‌کا سرچشمہ یہ برگزیدہ ہستیاں رہی ہیں ۔ ایسا نہ ہو کہ یادگاریں بڑھتی جائیں اور گاندھی و نہرو گھٹتے جائیں۔ صنعتی ترقی اور مادی خوشحالی کے لئے ہندوستان کو بیرونی طاقتوں سے اربوں روپے مل‌سکتے ہیں لیکن یہ حکومتیں کسی قیمت پر بھی ہمارے لئے گاندھی اور نہرو نہیں فراہم کرسکتیں۔ یہ کام تو ہمارے ہی ملک کو کرنا پڑےگا ۔ اگر ہندوستان نے اپنے لئے بھی گاندھی اور نہرو کی بازیافت نہ کی تو اس سے زیادہ بدنصیب ملک اور ہم سے زیادہ منافق کوئی دوسری قوم نہ ہوگی ۔

پنڈت‌جی نے جس معاشرے میں آنکھ کھولی وہ مشترک خاندان، مشترک جائداد اور ایک مشترک و مستقل روایات کا معاشرہ تھا جسے مشرق اوسط اور ہندوستان کی ملی جلی تہذیب نے پروان چڑھایا تھا ۔ شمالی ہندوستان کے بیشتر شہری یا قصباتی باشندوں پر اس تہذیب کا تصرف عام تھا ۔ پنڈت‌جی کے گھرانے پر مغربی تربیت و تہذیب کا اثر بھی کافی تھا ۔ اس طور پر یہ کہنا بےمحل نہ ہوگا کہ پنڈت‌جی اعلی قدر مراتب تین تہذیبوں‌کے ساختہ پرداختہ تھے ۔ ہندی ہند ایرانی اور مغربی ۔ پنڈت‌جی کی زندگی میں انقلابات آتے رہے لیکن ان تہذیبوں کا اثر تا دم آخر ان پر رہا ۔

اس ہند ایرانی معاشرے میں گھر کا بڑا خاندان کی پرورش و پرداخت، صحت

و عافیت، تعلیم و تربیت، اخلاق و عادات، ننگ و ناموس، روزی و روزگار، شادی بیاہ سب کی دیکھ بھال رکھتا اور بڑی حد تک ان‌کو پورا کرنے کرانے کا ذمہ‌دار ہوتا، سب اسکے دست نگر ہوتے، کوئی آفت ارضی یا سماوی پیش آجائے تو خاندان کا شیرازہ نہیں بکھرنے دیتا تھا- ہر خاندان کے بڑے کا دوسرے خاندان والوں پر یکساں اچھا اثر ہوتا۔ اس میں مذہب، ذات پات، رشتہ ناتا کسی کی قید نہ تھی- یہاں تک کہ نچلے طبقے کے گھرانے کا کوئی بڑا یا بزرگ ہوتا تو اسکے سامنے اعلیٰ طبقے کے نوجوان کو بھی آنکھیں نیچی رکھنی پڑتیں - سوسائٹی کی تقسیم مذہب اور دولت کی بنا پر اتنی اہم نہ تھی جتنی خاندان کے نمائندے اور بزرگ ہونے کی حیثیت سے۔

آج سے پچاس ساٹھ سال پہلے گاؤں یا قصبے میں کوئی واردات ہوجاتی تو وہ بستی کے بڑے بوڑھوں کی متفقہ رائے سے طے پاجاتی۔ اس میں وہ اس ایمانداری اور دلیری سے حصہ لیتے جیسے معاملہ کسی خاص فرد یا خاندان کا نہ تھا بلکہ پوری بستی کی آبرو کا سوال تھا - اس‌کا بالکل لحاظ نہ کیا جاتا کہ کون برہمن ہے کون ہریجن، کون ہندو ہے کون مسلمان، کون اپنا ہے کون پرایا۔ مشترک خاندان اور خاندان کی لیڈرشپ کا وہ نظام ختم ہوگیا - برا رہا ہو یا بھلا اس میں کون پڑے یہ ضرور ہے کہ ایسا ہونا ناگزیر تھا۔

پنڈت‌جی بڑے عالی نسب، متمول، روشن خیال، ذی اقتدار و ذی علم گھرانے سے تعلق رکھتے تھے - قوم کی خدمت میں چاہے وہ آگ سے خاک اور خاک سے خاکستر کیوں نہ ہوگئے ہوں اگر وہ یونان کے اس دور میں ہوتے جب غیر معمولی استعداد و صفات کا آدمی دیوتا کے درجے پر فائز کردیا جاتا تھا تو وہ یقیناً کوئی دیوتا یا نیم دیوتا قرار دئے جاتے - جس معاشرت میں وہ پلے اور بڑھے اس میں ہر چھوٹا اپنی ضرورت خاندان کے بزرگ کے سامنے لاتا، اسکی تائید حاصل کرتا یا اسکے مشورے پر عمل کرتا۔ پنڈت‌جی وزیر اعظم ہوئے تو ان‌کے جاننے پہچاننے اور ان سے محبت کرنےوالوں کی تعداد شمار اور انداز سے باہر ہوچکی تھی۔ سب ان‌کو اتنا وزیر اعظم نہیں جانتے تھے جتنا گھرانے کا بزرگ مانتے تھے اس‌لئے سب اپنی‌اپنی معمولی اور غیر معمولی ضرورتیں اور مصیبتیں لےکر پنڈت‌جی تک پہنچنے کی فکر میں رہتے، پہنچ جاتے اور مطلب برآئی ہوتی یا نہیں، تقویت کے لئے اتنا ہی کافی تھا کہ پنڈت‌جی موجود ہیں، کام بنےگا نہیں تو

بگڑنے بھی نہ پائےگا - ان لوگوں کی دادرسی کے لئے کتنے ہی ادارے کھول یا عہدہ‌دار مقرر کردئے جاتے پنڈت‌جی تک پہنچے بغیر وہ کبھی مطمئن نہیں ہوسکتے تھے -

اس خاص اعتبار سے مہاتما گاندھی کو بھی وہ حیثیت حاصل نہیں تھی جو پنڈت‌جی کو تھی - مہاتماجی تو نصیحت کرتے، تسکین دیتے یا راضی برضاے الہی رہنے کی تلقین کرتے - غرض‌مند کا کام اتنے سے نہیں چل سکتا تھا- وہ تو روزی اور روزگار کا خواستگار ہوتا یا چاھتا کہ اُسے کسی جابر کے ظلم سے نجات دلائی جائے- یہ کام صرف پنڈت‌جی کرسکتے تھے جس‌کو کس تندھی سے کتنے دنوں تک کتنی دشواریوں میں رہ‌کر انھوں نے برابر انجام دیا - یہاں تک کہ جان، جان آفریں کے سپرد کردی -

دوسرے ملکوں کا علم نہیں - ہندوستان میں جس لیڈر کو پنڈت جی کی طرح ہر شخص کے بڑے اور بزرگ ہونے کا امتیاز حاصل نہیں وہ پارٹی کا تو لیڈر ہوسکتا ھے، پورے ملک اور باشندوں کا سردار نہیں قرار دیا جاسکتا- جہاں‌تک زیادہ سے زیادہ لوگوں کی انفرادی دشواریوں کو دور کرنے کا تعلق ھے ہندوستان کے لیڈروں میں پنڈت‌جی کا کوئی ثانی نہیں - اور یہ اس روایت کی بنا پر تھا جس‌میں پنڈت‌جی پیدا ہوئے، پلے اور جو ان کی سیرت کا جز بن چکی تھی- وہ روایات اب ہمیشہ کے لئے ختم ہوچکی ھے، آیندہ کی لیڈرشپ میں یہ کمی محسوس ہوا کرےگی - یہ اچھا ہوگا یا برا، کون جانے !

شروع سال رواں میں پنڈت جی دفعۃً علیل ہوئے - ہندوستان ہی نہیں مہذب دنیا کے ہر گوشہ میں جہاں جہاں اُن‌کے جاننے والے موجود تھے یہ خبر سنکر مضطرب ہوئے - لیکن تعجب کم لوگوں کو ہوا ہوگا اس لئے کہ مختلف النوع ذمہ‌داریوں کے کام پنڈت جی دن رات میں اٹھارہ اٹھارہ گھنٹے انتہائی انہماک کے ساتھ بغیر آرام کئے جس طرح انجام دیتے تھے جو مدتوں سے اُن کا معمول چلا آتا تھا وہ انکی عمر کے چار پانچ آدمی بھی متفقہ طور پر انجام نہیں دے سکتے تھے - یہ بات عام طور پر مشہور تھی کہ پنڈت جی سے زیادہ مصروف اور طرح طرح کے بھاری ذمہ‌داریوں سے گرانبار دنیا میں شاید ہی کوئی دوسرا ملے، خواہ وہ کسی حکومت کا سر براہ کار ہو یا کسی اور ادارے کا - احتیاط و علاج سے طبیعت سنبھل‌گئی تھی لیکن نہ اتنی‌کہ وہ جس تندھی اور فیصلہ کن انداز سے پہلے کام کرتے تھے اسکی متحمل ہوسکتی - دوسری طرف

ذمہ‌داری کے کاموں کی نوعیت اور مقدار بڑھتی رہی - باینہمہ جس ہمت و بشاشت سے وہ اپنے فرائض انجام دیتے رہے وہ اُنھیں کا کام تھا -

اخبارات اور دیگر ذرائع سے پنڈت‌جی کی صحت، سرکاری کاموں میں مصروفیت اور جلسوں اور تقریبوں میں شرکت کا حال معلوم ہوتا رہتا ـ چہرے بشرے سے جس مستعدی، شرافت اور ذہانت کا اظہار بیماری سے پہلے تمام عمر ہوتا رہا، وہ اب بھی باقی تھی لیکن اب واضح طور پر یہ بھی دکھائی دینے لگا تھا جیسے اُن پر خاموشی اور بےبسی کا ایک سایہ پڑنے لگا ہو جو روز بروز گہرا ہوتا جارہا تھا - انکی آنکھیں جو ہمیشہ ہمت، امید اور دلنوازی سے روشن رہتیں اور دوسرے کے دل کو حوصلے سے گرماتی رہتیں، اب کسی گہری سوچ میں افق سے پار، خاموش ناقابل فہم لامحدود پہنائیوں میں گم رہنے لگی تھیں -

کون جانے وہ کس سوچ میں ڈوبے رہتے تھے ـ زندگی کا وہ نقشہ سامنے آتا ہوگا جسے پیش نظر رکھکر تمام عمر کام کرتے رہے - کیسے کیسے احباب کی تائید اور اشخاص کی مخالفت حصے میں آئی، فتح و شکست کی کن منزلوں سے گذرنا پڑا، ملک اور قوم کو کتنی عزت و آسائش نصیب ہوئی ـ آئندہ کے لئے کیا کرنا ہے - وہ آئندہ جو گذشتہ سے زیادہ اہم اور پیچیدہ، اسلئے ساتھیوں کے بےلوث تعاون کا طلب‌گار تھا ـ خود اپنی اُس ہمت اور استعداد کار کا بھی جو عمر اور صحت کے اعتبار سے روز بروز مضمحل ہوتی جارہی تھی ـ غیر متوقع گوشوں سے مخالفت کا عفریت سر اٹھا رہا تھا ـ اپنے بھی پرائے ہوتے جارہے تھے ـ ان تمام دشواریوں پر قابو پالینا ناممکن نہ تھا لیکن کیا کیا جاے کہ زندگی کی شام جس تیزی سے بڑھتی آرہی ہے جسم و جان کی توانائی اسی اعتبار سے گھٹتی جارہی ہے . . . . .

یہ باتیں یونہی ذہن میں نہیں آرہی ہیں ـ کچھ دن ہوئے ایک اخبار* میں آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے اُس اجلاس کی رپورٹ نظر سے گزری جو پنڈت جی کی موجودگی میں بمبئی میں منعقد ہوا تھا ـ جستہ جستہ اقتباسات درج ذیل ہیں :

«اکبرالہ‌آبادی نے دلی کا دربار دیکھا تو ایک لاجواب نظم رقم‌کردی -

امسال ۱۵ سے ۱۷ مئی تک آل انڈیا کانگریس کمیٹی کے جلسے بمبئی

---

* دور حیات بمبئی کا ہفتہ‌وار اردو اخبار (۲۰ مئی و یکم جون ۱۹۶۴ء) جلد ۷، شمارہ ۱۴ - ۱۵ -

میں ہونے لگے تو میرخوار[1] نے سوچا کیوں نہیں اپنی سرکار کا دربار بھی دیکھ لیں - شہر کے جنوبی حصے میں بیس لاکھ کے خرچے سے بنے ہوئے شانمکھنڈ ہال میں جلسے ہورہے تھے لیکن دقت یہ تھی کہ مئی کی گرمی، تقریباً تین ہزار کا مجمع اور ہال «ایرکنڈیشن» کی نعمت سے محروم ! پنکھوں کی تعداد دوچند کرکے بھی کوئی فائدہ نہ ہونے والا تھا - اس لئے مجلس استقبالیہ نے تین سوٹن برف کی سلیں لاکر فضا میں خنکی پیدا کرنے کی کوشش کی۔ پھر کچھ منچلوں کو سوجھی کہ وقفے وقفے سے گلاب کے عرق کی خوشبو پھیلاکر ہال کو معطر کیا جائے تاکہ خنکی میں لطافت بھی پیدا کی جاسکے۔ ہال اور اسٹیج کی سجاوٹ میں بڑی سادگی تھی - بید لرزاں کے پیچ و خم اور رنگین کپڑوں کے ٹکڑوں سے جمنی رائے نے اپنے مخصوص اسٹائل کے آرٹ کے خاص پیارے نمونے پیش کئے تھے - لیکن اتنی ہی بدمذاقی مہاتما گاندھی کی اس ٹوٹی ہوئی تصویر سے ٹپک رہی تھی جو کبڑی سی عقب میں کھڑی تھی - ٹھیک بارہ بجے دن کو - وزیر اعظم، صدر کانگرس، ارکان ورکنگ کمیٹی، گورنر مہاراشٹر، وزرائے حکومت وغیرہ کہکشاں کی طرح اسٹیج پر نمودار ہوئے . . . . . جلسہ میں آنے والوں کے لئے موٹر پارک کرنے کا بڑا معقول انتظام تھا - ایک فرلانگ تک موٹروں کا ازدحام تھا اور وہ بھی کیسی کیسی شاندار موٹریں ! میرخوار دل میں سوچنے لگا: کیا یہ اُسی گاندھی کی کانگرس ہے جس نے کرتا پہننا اس لئے چھوڑ دیا تھا کہ اس دیش کے کروڑوں باشندے اس کے بغیر زندگی بسر کرنے پر مجبور تھے یا یہ اس باپو کی جماعت ہے جو سیواگرام میں جھونپڑی میں رہا کرتا تھا کیونکہ اس کے ہم‌وطنوں کو اس سے بہتر جگہ میسر نہ تھی ؟ کیا اس کانگرس کی شان و شوکت، تزک و احتشام امریکن کنونشن سے کچھ کم تھی؟ - اس فضا اور اس ماحول میں بیٹھکر غربت،

---

1 تابع نگار کا فرضی نام جس کے لئے وہ داد کے مستحق ہیں -

مفلسی اور سوشلزم وغیرہ کی باتیں کچھ بےجوڑ سی لگتی تھیں - غربت اور غریبی پر کرشنامینن نے ایک بلیغ جملے میں اظہار خیال کیا: « ہندوستان غریب نہیں ہے ، ہندستانی غریب ہیں » - وسیع اسٹیج پر بے شمار تکیے پڑے ہوئے تھے - آسمان سیاست کے بےشمار درخشندہ ستارے آتے گئے اور بیٹھتے گئے - ان میں جواہر لال نہرو اور صدر کامراج کے علاوہ وجےلکشمی پنڈت ، مرارجی ڈیسائی ، جگ‌جیون‌رام ، لال بہادر شاشتری ، سردار سورن‌سنگھ ، غلام محمد صادق ، یشونت‌راے چوہان ، وسنت‌رائے نائک ، اندرا گاندھی ، ایس کے پاٹل ، گلزاری‌لعل نندہ ، سچیتا کرپلانی ، کرشنا مینن وغیرہ - غرض ڈراما یا سنیما کی اصطلاح میں « آل اسٹار کاسٹ » تھا . . . . . میرحوار کو یقین تھا کہ کانگرس جیسی وقیع جماعت کے اجلاس میں اسٹیج پر وقار اور سنجیدگی ہوگی - ایسے اجلاس جس میں ہمارے چوٹی کے سیاسی رہنما ڈسپلن تہذیب اور اخلاق کے معلمین ، حکومت کے وزرا اور دوسرے عمائدین جمع ہوں - ایسے اجلاس جن کی کارروائی دیکھنے اور سننے کے لئے نہ جانے کتنے غیر ملکی صحافی اور نمائندے اور مدبرین جمع ہوں - کم از کم یہاں تو ایسی باتیں نہ ہوں‌گی جن سے ہماری تہذیب پر حرف آسکتا ہو - مگر افسوس کہ یہاں بھی مایوسی ہوئی - یہاں بھی لوگ چار چار پانچ پانچ کی ٹولیوں میں تقسیم ہوکر حلقہ بنا بنا کر اس طرح بیٹھ گئے جیسے اسکول کے میدان میں ڈرل ماسٹر بچوں کو کھیل کھلانے کے لئے بٹھادے - کسی کا منھ دکھائی دے رہا ہے تو کسی کی پیٹھ ، مندوبین تجویز پر تقریر کررہے ہیں اور ٹولیاں اپنی اپنی گفتگو میں مصروف و مشغول . . . . . اسٹیج پر بےشمار تکئے رکھے تھے - پہلے تو یہ سب قرینے سے لگے تھے - لیکن جیسے جیسے لوگ آتے گئے ان کی ترتیب میں فرق آتا گیا - اور تھوڑی دیر میں ان کے طریقہ استعمال میں بھی خاصا اختلاف دکھائی دینے لگا - کوئی تکیے سے لگا ہوا تھا اور کوئی تکیہ پر بیٹھا تھا ، یورپ

میں لوگ «بستر میں» سوتے ہیں اور ہندوستان میں بستر «پر»
کچھہ ایسا ہی معاملہ یہاں بھی تھا ۔ کرشنا مینن اپنی جادو کی چھڑی
سے کبھی تکیے کو گھسیٹتے دکھائی دئے اور کبھی بازو میں رکھے
ہوئے جوتے اور چپلوں کو۔ گویا ایک مداری کی طرح انھوں نے اپنی
چھڑی سر سے پیر تک پھرا دی ! ...... سشن کا ایک اہم پہلو
بیمار نہرو کی شرکت تھی۔ میر خوار کے خیال میں اہمیت اس بات
کی تھی کہ ہندوستان کے ہر علاقے اور ریاست سے آئے مندوبین
نے اپنی آنکھوں سے وزیر اعظم کا آنا جانا اور اُٹھنے بیٹھنے کا تکلیف دہ
منظر دیکھا ۔ انھوں نے دیکھا کہ بھبنیشور کی علالت کے بعد سے
اب تک ان کے محبوب جواہرلال کی صحت کس منزل پر ہے ۔ انکے
منھ سے دبے دبے فجائیہ الفاظ ان کی جذبات کی غمازی کررہے تھے ۔
اسکے ساتھ ان کے دل میں نہ جانے کیا کیا باتیں آرہی ہوں گی! اور
میرخوار نے اس سے بھی زیادہ تکلیف دہ وہ منظر دیکھا ۔ کئی موقعے
ایسے آئے جبکہ کافی دیر تک وزیر اعظم تکیہ کا سہارا لگائے یکہ
تنہا خاموش بیٹھے رہے اور دس دس فٹ کے فاصلے تک ان کے
پاس فرد واحد بھی دکھائی نہ دیا اور جو اس فاصلے پر بیٹھے بھی
تھے ان میں سے بہتوں کی پیٹھ جواہرلال کی طرف تھی ۔ وہ آپس
کی گفتگو میں اس طرح مصروف تھے جیسے وہاں پر جواہرلال کا
وجود نہیں کے برابر ہو ۔ آخر اس «بے رخی» اور سرد مہری کے
کیا معنی ...... » ۔

یہ وہ پنڈت جی ہیں جن کی ایک نگاہ غلط انداز سے ممتاز و مفتخر ہونے کے لئے «صبر ایوب کیا ، گریۂ یعقوب کیا» کی نوبت آجایا کرتی تھی یا جس کی گرم نگاہی سے کیسے کیسے سورماؤں کا پتا پانی ہوتا تھا ۔ آج وہی پنڈت جی کہاں ، کس حال میں تھے اور غاشیہ برداران مرکب اجلال کہاں ، کس تفریح سے لطف اندوز ہورہے تھے ۔

تفو بر تو اے چرخ گرداں تفو !

یہ سب دیکھتے ہوئے دل میں بے اختیار یہ بات آئی ، کاش پنڈت جی بیمار نہ

ہوئے ہوتے یا اتنے دنوں تک علیل نہ رہتے یا پھر کلیۃً صحت یاب ہوجاتے۔ ایسی شخصیتوں کو جیسی کہ پنڈت جی کی تھی طویل المیعاد اور بالآخر جان لیوا آزار میں مبتلا نہ ہونا چاہئے۔ ایسوں کے مدت مدید تک مریض و معذور رہنے سے وہ سارا نظام ماؤف و ابتر ہوجاتا ہے جس کے وہ معمار و مختار رہ چکے تھے۔ اس لئے کہ وہ منافق و مفتری جو اپنے نا مبارک اغراض کی خاطر لیڈر کی چھتری کے نیچے پناہ گزین ہوتے ہیں، موقع ملنے پر سب سے پہلے اپنے محافظ و مربی سے منحرف ہوکر اس کے نام اور کام کو داغدار کرنے اور اپنے مقاصد کو آگے بڑھانے میں سرگرم عمل ہوجاتے ہیں، چنانچہ جو کام ملک اور اس کے باشندوں کے نفع و ناموری کے لئے لیڈر انجام دے چکا ہوتا ہے اس کا رخ تماتر اپنے نفع و ناموری کی طرف پھر دیتے ہیں۔ سیاسی شخصیتوں اور اخلاقی شخصیتوں میں کتنا تفاوت ہوتا ہے! پہلا عوامل طبیعی کی زد میں جتنا درماندہ ہوتا رہتا ہے موخرالذکر اتنا ہی برگزیدہ!

پنڈت جی خدا یا مذہب کے قائل نہ تھے۔ اس کا وہ آخر وقت تک، کبھی کبھی بے ضرورت بھی اظہار و اعلان کرتے رہے۔ وصیت نامے میں بھی اس کا ذکر کیا ہے۔ اس کے علاوہ جتنی اور باتیں جس بصیرت و درد مندی سے کہی ہیں وہ جیسے دل میں اُتر کر رگ و پے میں نفوذ کر جاتی ہوں۔ پنڈت جی نے جیسے یہ باتیں کہی نہ ہوں بلکہ خود ان کی پوری زندگی وصیت نامے کی ان سطروں میں سمٹ کر آگئی ہو اور ہم چاہیں تو حواس خمسہ کی ہر حس سے پنڈت جی کو جان اور پہچان لیں۔ کوئی اُن سے واقف نہ ہو جب بھی اس تحریر کو پڑھ کر غائبانہ ان سے محبت کرنے لگے گا، اور اپنی نظروں میں اپنی بڑائی بھی محسوس کرے گا۔

پنڈت جی کی غریبوں سے محبت، مظلوموں کی حمایت، حق کی تائید، خلق اللہ کی بھلائی اور ترقی کو اپنی زندگی کا شیوہ بنا لینا ایسی باتیں نہیں ہیں جو مذہب کے قلمرو سے باہر ہوں۔ ان کی تصانیف میں آرٹ، انسانیت اور اقدار اعلیٰ کی حمایت کا جو آہنگ ملتا ہے، اس سے اندازہ ہوتا ہے کہ وہ ہمارے آپ کے خدا یا مذہب پر عقیدہ رکھتے ہوں یا نہیں، اس طرح کی کسی نہ کسی حقیقت بسیط سے غیر شعوری طور پر سہی، متاثر ضرور تھے۔

وہ خدا سے چاہے جتنے دور رہے ہوں اس کی مخلوق سے بہت قریب تھے۔ خدا سے انکار اور اس کی مخلوق سے یہ شیفتگی، ایک سوال کی شکل میں اگر خدا کے سامنے پیش کی جاسکتی تو اقبال کی نظم «تنہائی» میں اللہ کی طرف سے جو اشارہ شاعر کو موصول ہوا یعنی

تبسمے بہ لب او رسید و ہیچ نگفت!

وہی اس موقع پر بھی ایک اور ہی جہان معنی لئے ہوئے ملے گا!

پنڈت جی نے وصیت کی تھی کہ ان کی وفات پر مذہبی رسوم نہ بجالائے جائیں۔ نعش جلادی جائے۔ اس کی خاکستر کھیتوں پر چھڑک دی جائے۔ البتہ تھوڑی سی مقدار گنگا میں بہادی جائے اس لئے کہ گنگا سے اُن کو بچپن سے وابستگی رہی ہے۔ یہ ہدایات جس طرح دی گئی ہیں اس سے پنڈت جی کے کردار کا کتنا عظیم، حسین اور قابل احترام تصور ذہن میں آتا ہے۔ ہندوستان کی زندگی، تاریخ و تہذیب میں گنگا کا کیا رول رہا ہے پنڈت جی اسکے بیان کرنے میں اپنی پوری تخلیقی صناعی، ذہنی توانائی اور تخئیل کی کرشمہ کاری سے مدد لیتے ہیں۔ مذہبی صحائف میں گنگاجی کی تعریف و تقدیس میں ہندوستان کے شاعروں اور رشیوں نے یقیناً عقیدت کے بے مثل نذرانے پیش کئے ہوں لیکن پنڈت جی نے گنگا کو ہندوستان کا جیسا مظہر جلیل و جمیل قرار دیا ہے وہ اس لئے طرفہ‌تر، عزیزتر اور رفیع‌تر ہے کہ پنڈت جی اپنے آپکو خدا اور مذہب سے منسوب نہیں کرتے۔ ہم اُن کو بیسویں صدی کا خالص سائنٹیفک اور حقیقت پسند ذہن بھی قرار دیتے ہیں، اس کے باوجود اُنھوں نے گنگا کی تحریم و تکریم میں جو کچھ لکھدیا ہے کتنے اہل دل اور اہل قلم ہیں جن کے بس کی یہ بات ہے!

بہت دنوں کی بات ہے جب گاندھی جی اپنا مشہور انگریزی اخبار «ینگ انڈیا» نکالا تھا۔ خیال آتا ہے کسیکو انٹرویو دیتے ہوئے فرمایا تھا: «مجھے یہ تو یقین نہیں آتا ہے جو شخص ہندوستان کی سرزمین سے اٹھا ہو، وہ خدا پر یقین نہ رکھتا ہو»!

سنہ ۱۹۴۸ع کی ایک شام کو دہلی میں انسانیت کا ایک محسن گولی کا نشانہ بنا۔ ٹھیک اُس وقت جبکہ وہ انتہائی مسکنت اور تضرع سے ایک طرف جابر و قاہر کو رحم اور سچائی کی طرف بلا رہا تھا اور دوسری طرف مسکین و مظلوم کے زخموں پر اپنی محبت کا پھایا رکھ رہا تھا۔

دلی لرزگئی - کوئی شخص خواہ کسی حیثیت کا ہو کسی دوسرے لمحے موت کے گھاٹ اتارا جاسکتا تھا - ایسا معلوم ہوتا تھا ' جیسے اُس رات کو اور کتنے دوسرے دن اور رات کو کوئی شخص اپنے گھر خریت سے نہ پہنچ سکے گا یا جو لوگ گھر پر ہوں گے وہ محفوظ نہ ملیں گے - دلی ہی میں نہیں دور دور بھی !

اتنے میں بغیر کسی خوف و خطر کے ایک بلند مقام پر یکہ و تنہا، گوشت و پوست ہی کا بنا ہوا ایک انسان مجمع سے اُبھرا، معلوم نہیں کتنی اندرونی طاقتوں سے محکم و مطمئن - اُس وقت اس سے زیادہ آسانی سے کسی قاتل کا شاید ہی کوئی اور نشانہ بن سکتا، لیکن اُس سے زیادہ شاید ہی کوئی اور موت سے بےپروا تھا - ایک بار پھر دلی لرزگئی !

پھر اسنے وہ سب کہا جو کہہ سکتا تھا، اس اطمینان و یقین سے جیسے اس حادثے نے اس کی اپنی موت کو بازیچۂ اطفال بنا دیا ہو -

وہ مہاتما گاندھی تھے، یہ پنڈت جی !

مہاتما گاندھی کی شہادت پر پنڈت جی کی اِس دلیری کو دیکھکر معلوم ہوا کہ حق کی حمایت میں دلیر ہونا کسکو کہتے ہیں !

پنڈت جی کی وفات پر نہ دھلی گیا نہ کہیں اور - کئی دن تک صرف اخبارات پڑھتا اور ریڈیو سنتا رہا - تصور میں وہ نقشہ طرح طرح سے بنتا بگڑتا رہا جسکا ذکر اوپر کی سطروں میں کر آیا ہوں - پھر ایسا محسوس ہوا جیسے راج گھاٹ پر میت کو نذر آتش کرنے کے بعد ایک صدا بلند ہوئی !

کون ہوتا ہے حریفِ مئے مرد افگن عشق !

تھوڑی دیر بعد یہی صدا پھر آئی - صرف لہجہ بدلا ہوا تھا - رنج ہو راحت ہو، تنہائی ہو محفل ہو، آبادی ہو یا ویرانہ، کہیں جاؤں کچھ کروں، یہ مصرعہ اپنے آپ کو دُھراتا اور اپنی یاد دلاتا رہتا ہے - اُسی بدلے ہوئے لہجے میں ! جیسے بیچ سمندر میں کوئی بہت بڑا جہاز ڈوب گیا ہو اور بنات البحر اس پر نوحہ خواں ہوں !

وجودی تحلیل نفسی

از

ڈاکٹر ظفر احمد صدیقی، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

جین پال سارتر، دور حاضر کا مشہور فرانسیسی مفکر جو فلسفۂ وجودیت (Existentialism) کے علمبرداروں میں نمایاں حیثیت رکھتا ہے وجودی تحلیل نفسی کا بانی ہے۔ فرائڈ کی تحلیل نفسی کے متوازی یہ ایک ایسی کوشش ہے جس پر وجودی فلسفۂ کی گہری چھاپ نظر آتی ہے۔ اس لئے اس کی تشریح و تفسیر سے پہلے مناسب معلوم ہوتا ہے کہ فلسفۂ وجودیت پر ایک طائرانہ نظر ڈال لی جائے۔

فلسفۂ وجودیت جتنا عام لوگوں کی دلچسپیوں کا مرکز ہے اتنا ہی غلط فہمیوں کی آماجگاہ۔ بعض لوگ اس کو زندگی کی ایک اخلاقی یا روحانی تعبیر کا مترادف سمجھتے ہیں اور بعض عریاں نگاری اور فحش بیانی کا ہم معنی۔ بعض اس سے زندگی کے مجرد تصور کی تفسیر کے متوقع نظر آتے ہیں اور بعض اسکو مصنف کی پرائیویٹ ڈائری کا قائم مقام سمجھنے پر مائل۔ فلسفۂ وجودیت نہ یہ ہے نہ وہ۔

فلسفۂ وجودیت کی کوئی جامع اور مانع تعریف کرنا مشکل ہے۔ پال فُلکے نے اپنی تصنیف «وجودیت» میں بہت صحیح لکھا ہے کہ «وجودیت کے اتنے ہی فلسفے ہیں جتنے وجودی فلسفی» - پھر بھی ان کے نمایاں رجحانات اور اہم مسائل کو لےکر کچھ مشترک خصوصیات دریافت کی جاسکتی ہیں۔

فلسفۂ وجودیت قریبی عہد کے بعض جدید مکاتیب فلسفہ کی طرح مابعدالطبیعیات اور عقلیت کے خلاف ایک زبردست رد عمل ہے۔ ہیگل اور بعد ہیگل فلسفیوں نے محض عقل و استدلال کی بنیاد پر فلسفہ کی ایک ایسی عمارت کھڑی کرنا چاہی تھی جو شاندار تو ضرور تھی لیکن اسکی فضا ایک عام انسان کے لئے بڑی نامانوس اور اجنبی تھی۔ اسکے علاوہ وہ ایسے بنیادی مفروضوں پر مبنی تھی جن کو ایک متجسس اور تنقیدی شعور رکھنے والا انسان کسی طرح قبول نہیں کرسکتا۔ یہی وجہ ہے کہ عہد جدید کے بہت سے ذہین

اور طباع فلسفیوں نے عقل سے بغاوت کی یا کم از کم اس کی وہ اہمیت تسلیم نہیں کی جو گذشتہ فلسفوں میں اس کو حاصل تھی - برگساں نے حقیقت زندگی کو سمجھنے کے لئے عقل کی بجائے وجدان کو رھنما بنایا - فلسفۂ افادیت نے ولیم جیمس پیرے اور ڈیوی کی رھنمائی میں علم کو تجربہ کی تصدیق اور عملی ضروریات پر مبنی قرار دیا - ابھی قریبی عہد میں منطقی تجربیت (Logical Empiricism) نے لسانی تجزیہ کو اپنا رھنما بنایا اور جب یہ تجزیہ مابعدالطبیعیاتی حقائق تک نہ پہنچا سکا تو ان کو مہمل اور بے معنی قرار دیا گیا -

فلسفۂ وجودیت بھی اسی سلسلے کی ایک کڑی ھے - وجودی فلسفیوں نے اس بات پر زور دیا کہ زندگی مجرد تصورات سے مقدم ھے - افلاطون کے نظریۂ اعیان کی تقلید میں بعض فلسفیوں کا یہ خیال رھا ھے کہ عالم اعیان میں کچھ قائم و دائم حقیقتیں (Essences) ھیں جو انسانی زندگی اور اسکے مختلف مدارج میں اپنی تعبیر حاصل کرتی ھیں- مثلاً اگر ایک بچہ پیدا ھوا تو یہ انسانی حقیقت یا انسان کا تصور تھا جو اس صورت میں ظاھر ھوا - پھر وہ بڑا ھوکر ایک وکیل، پروفیسر، یا انجینیر بنا تو وکیل، پروفیسر یا انجینیر کے تصور نے اسکی زندگی میں اپنا ظہور تلاش کیا - بہ الفاظ دیگر یہ حقیقتیں اور تصورات مقدم تھے اور زندگی اور اسکی مختلف شکلیں مؤخر - فلسفۂ وجودیت اس طرز فکر کی تردید کرتا ھے - اسکے نزدیک یہ تصور جبریت کے عقیدہ کی طرف لیجاتا ھے - اسکے مقابلہ میں فلسفۂ وجودیت کا یہ دعوی ھے کہ جہاں تک انسانی زندگی کا تعلق ھے وہ کسی بھی مقررہ حقیقت یا تصور یا ضابطہ سے مقدم ھے - انسان خود اپنی حقیقت کو بناتا ھے اور خود اپنے طرز وجود کا انتخاب کرتا ھے - وہ کسی بنے بنائے سانچے میں نہیں ڈھل جاتا بلکہ خود اپنے سانچے بناتا ھے - وہ باشعور ھستی ھے - اس کا شعور اسکی آزادی و اختیار کا ھم معنی ھے - وہ اھم فیصلے کرتا ھے - ان فیصلوں ھی میں اسکی زندگی کا ثبوت ھے - اس کا وجود محض ھونا نہیں بلکہ زندگی کا مترادف ھے- پتھر بھی وجود رکھتے ھیں، مگر زندہ نہیں- زندگی حیات کی مترادف بھی نہیں - جانوروں میں حیات کے آثار پائے جاتے ھیں مگر زندگی نہیں - زندہ وھی ھے جو خود اپنا معمار ھے - جو آزادی اختیار اور فیصلہ کے ذریعہ سے اپنی زندگی کو کسی خاص راستہ پر ڈالتا ھے - پھر زندگی کے لئے یہ کافی نہیں کہ ایک بار سوچ سمجھ کر مستقبل کی

راہ طے کرلی اور پھر اس پر ایک مشین کی طرح چلتے رہے - زندگی پیہم فیصلوں کا نام ہے - زندہ رہنے کے لئے ہر قدم پر آزادی و اختیار کو کام میں لانا اور فیصلہ کی تجدید کرنا ہے۔

وجودی فلسفیوں کا زندگی کی وکالت کرنا اور اس کو حقیقت یا تصور زندگی پر مقدم ٹھہرانا صرف افلاطونی فلسفہ یا عقلیت کے خلاف ہی رد عمل نہ تھا بلکہ ان کو سائنس اور اخلاق سے بھی اس بات کی شکایت تھی کہ یہ علوم زندگی سے آنکھیں چار نہیں کرتے - سائنس فرد کو چھوڑکر نوع سے بحث کرتی ہے - فلسفۂ اخلاق کے سامنے بھی ایک عام انسانی جبلت کا خاکہ یا تصور ہوتا ہے جس سے وہ کچھ مقررہ قانون اور ضابطے اخذ کرنا چاہتا ہے - لیکن زندگی کی انفرادیت، اس کا جوش و خروش، اس کا طوفانی ہیجان ان تصورات اور کلیات کی مدد سے سمجھ میں نہیں آ سکتا - زندگی کو تصور زندگی کی مدد سے سمجھنا ممکن ہی نہیں - تصور تو ہمیں ایک زندہ حقیقت (Actuality) سے ہٹاکر محض ایک امکاں کے دائرہ میں لیجاتا ہے - آگ کو جب تک عقلی تصورات کے ذریعہ سے سمجھایا جارہا ہے اس وقت تک آپ اسکے محض ایک دھندلے امکان سے روشناس ہوتے ہیں اور مان لیتے ہیں کہ ہاں ایسی کوئی چیز ہوسکتی ہے - لیکن جب کسی خاص آگ سے آپ کا براہ راست سابقہ پڑتا ہے اور آپ اسکی گرمی اور جلن محسوس کرتے ہیں، اس وقت آگ کی حقیقت آپ پر منکشف ہوتی ہے - یہی حال زندگی کا ہے - زندگی کو زندگی کی آگ میں جل کر ہی پہچانا جاسکتا ہے - فلسفۂ وجودیت کا یہی مرکزی عقیدہ ہے جس کو اس فلسفہ کے مختلف علمبرداروں نے طرح طرح سے بار بار اور بڑی شدومد سے پیش کیا ہے - سورن کرکیگارڈ جو اس مکتبۂ خیال کا بانی کہا جاسکتا ہے اس طرح اپنے عقیدہ کا اظہار کرتا ہے : «فرد کی اخلاقی حقیقت (بہ حیثیت ایک انتخاب اور فیصلہ کرنے والے وجود کے) اسکے لئے کہیں زیادہ اہم ہے آسمان اور زمین سے اور جو کچھ ان کے درمیان ہے اس سے، بلکہ انسان کی چھ ہزار سالہ تاریخ سے بھی» - اس فلسفہ کا ایک دوسرا علمبردار گبریل مارسل لکھتا ہے : «میں ان تمام تصانیف کی فلسفیانہ حیثیت سے انکار کرنے کے لئے تیار ہوں جن میں اس صفت کا کوئی شائبہ نہیں جس کو میں «نیش حقیقت» سے موسوم کرتا ہوں» - کارل یاسپر کہتا ہے : «زندگی ایک تصور نہیں بلکہ ایک نشان ہے جو ایک ایسی حقیقت (داخلیت) کی طرف اشارہ کرتا ہے، جو تمام خارجیت سے ماورا ہے» -

مختصراً یہ ہے فلسفۂ وجودیت کا مرکزی عقیدہ اور میرے خیال میں یہی اس تعمیری اور صالح عنصر ہے ۔ یہی وہ گھاٹی ہے جس سے زندگی کے عظیم رہبروں او انسانیت کے محسنوں کو گزرنا پڑا ہے ۔ عقل محض یا دانش برھانی کی نارسائی سے غیر مطمئ ہوکر جب ایک بے لوث اور متجسس انسان زندگی کی گہرائیوں میں غوطہ‌زن ہوتا ہے تو اکث گوھر نایاب اسکے ھاتھ میں آجاتے ھیں ۔ اور وہ زندگی کے حقائق اور فطرت کے رازوں ک پالیتا ہے ۔ لیکن فلسفۂ وجودیت کا دامن ان موتیوں سے محروم رھا ۔ شاھراہ زندگی می رھنمائی کرنے کی بجاۓ وہ غلط پگڈنڈیوں پر پڑ گیا جہاں اسنے بےیقینی کے اندھیرے می منزل کا نشان گم کردیا اور عشرت کامیابی کی بجاۓ کرب ناکامی کو اپنا حاصل سمجھ لیا اسکے کچھ نفسیاتی اور تاریخی اسباب ھیں :

اول تو اس تحریک پر اس کے بانی کرکیگارڈ کی شخصیت کی زبردست چھاپ ہے ۔ کرکیگارڈ کوپن ھیگن میں سنہ ۱۸۱۳ میں پیدا ہوا ۔ قدرت کی ستم ظریفی ک غیر معمولی ذھنی صلاحیتوں کے ساتھ اس کو ایک مریض اور بدھیئت جسم بخشا گیا ۔ پیٹھ میں کوبڑ، ٹانگیں پتلی پتلی ٹیڑھی ٹیڑھی، اور شکل عجیب ھیولا سی ۔ یہ تھا کرکیگارڈ ظاھری خاکہ ۔ ایک ایسا شخص جو اپنی ذھنی صلاحیتوں کے اعتبار سے ایک نابغہ کم حیثیت رکھتا ہو فطرت کے اس بخل پر کیا کیا نہ کڑھا ہوگا اور کس کس طرح اسے احساس کمتری کا مقابلہ کرنا پڑا ہوگا اس کا اندازہ کرنا مشکل نہیں ۔ اس کے لہجہ کی تلخی اسکے جملوں کی نشتریت اور اس کا گہرا طنز اسی احساس کمتری کا رد عمل ھیں ۔ بدقسمتی سے کرکیگارڈ کو باپ کی جانب سے جو تربیت ملی اس نے اس رنگ کو اور گہرا کر دیا ۔ کرکیگارڈ کا باپ بہت مذھبی آدمی تھا ۔ مگر اسکی عیسائیت گہرے قنوطی رنگ میں ڈوبی ہوئی تھی ۔ جوانی میں اس سے کچھ ایسی لغزشیں سرزد ہوئی تھیں جن کی بنا پر اس نے یقین کرلیا تھا کہ وہ خدا کی لعنت اور غضب کا مورد ہے ۔ وہ اپنی روح کا بوجھ ھلکا کرنے کے لئے اکثر نوعمر کرکیگارڈ ک اپنا مخاطب بناتا تھا اور گھنٹوں اپنے فلسفۂ قنوطیت اور احساس جرم سے اسکے ذھن ک گرانبار کیا کرتا تھا ۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ کرکیگارڈ بچپن ھی میں اپنے احساس او ذھن کے اعتبار سے بوڑھا تھا اور اسکے بعد وہ کبھی جوان نہیں ہوا ۔ کرکیگارڈ کو شدت احساس اور آزردگی کا اندازہ اس سے کیا جاسکتا ہے کہ وہ اپنے والد کے اس

طرز عمل کو اپنی بعد کی تحریروں میں روحانی زنا بالجبر (Spiritual rape) سے موسوم کرتا ہے -

اپنی رسمی جوانی کے عہد میں کرکیگارڈ کو ایک نوجوان دوشیزہ سے محبت ہوگئی تھی - وہ لڑکی بھی اسکی غیرمعمولی ذہانت اور قابلیت کی مداح تھی اور شادی پر رضامند لیکن خود کرکیگارڈ نے یہ کہکر اس تعلق کو ختم کردیا کہ « میں اس سے ایک ابدیت کے بقدر زیادہ بوڑھا ہوں » - ظاہر ہے محبت کی اس ناکامی نے بھی اسکی تلخی احساس میں اضافہ کیا ہوگا - آخری حادثہ حس نے اسکی زندگی کو ناقابل برداشت بنا دیا وہ اسکی اپنے شہر کے ایک ہجونگار کے ساتھ آویزش تھی - یہ شخص اپنا نام ظاہر کئے بغیر ایک ظریفانہ پرچے کا ایڈیٹر تھا - اپنے اہم عصروں کی پگڑیاں اُچھالنا اس کا مستقل پیشہ تھا - شومئی قسمت کہ کسی مسئلہ پر کرکیگارڈ سے اسکی چھڑ گئی - پھر تو اس نے اپنی تمام زہرناکیوں کا رخ کرکیگارڈ کی جانب کردیا - کوئی پرچہ ایسا نہ ہوتا جسمیں کرکیگارڈ پر کارٹون یا اسکے لئے تمسخر آمیز خطابات نہ ہوتے ہوں - کرکیگارڈ کی ایک تصنیف (Either Or) کی بنا پر اس نے کرکیگارڈ کا نام (Mr. Either Or) رکھدیا - بیچارہ جب شہر میں نکلتا تو بچے اسکے پیچھے تالی بجاتے اور اسکو (Mr. Either Or) کہکر پکارتے - ایسی صورت حال کسی شخص کے لئے بھی تکلیف‌دہ ہوسکتی ہے لیکن کرکیگارڈ جیسے ذہین اور حساس انسان کو تو اس نے یقیناً زندگی سے بیزار کردیا ہوگا - کرکیگارڈ ایک جگہ اپنے احساس تنہائی کا نقشہ ان الفاظ میں کھینچتا ہے : « صنوبر کے ایک تنہا درخت کی طرح اپنی انانیت میں الگ تھلگ، بلندی کی طرف رخ کئے، میں کھڑا ہوں یہاں تک کہ میرا سایہ بھی میرے قریب نہیں » - ایک دعوت سے واپس آتے ہوئے اپنی ذہنی کیفیت کو وہ ان الفاظ میں بیان کرتا ہے : « میں سب کی توجہ کا مرکز تھا - ہر شخص میری مدح سرائی کررہا تھا لیکن واپسی پر میرا دل چاہ رہا تھا کہ خودکشی کرلوں » -

غرض کرکیگارڈ کی زندگی ایک مستقبل کشمکش اور ہیجان کا شکار تھی - ہر وقت اس کو کسی الجھاؤ یا شدید تجربہ کی ضرورت رہتی تھی لیکن کوئی تجربہ اس کو مطمئن نہ کرسکتا تھا - وہ نا قابل حصول مقاصد کا جویا تھا اسی بنا پر اس کے متعلق کہا گیا تھا کہ « وہ ابدیت کی خواہش میں ہمکنار مرگ ہوا » -

اس ذہنی پس منظر میں ہمیں کرکیگارڈ کے خیالات کا مطالعہ کرنا چاہئے۔ وہ فلسفہ کی تحصیل کرتا ہے، بالخصوص ہیگل کے فلسفہ کی۔ لیکن اس کے متجسس ذہن اور تنقیدی شعور کو ہیگل کا فلسفہ مطمئن نہیں کرتا۔ اس کو ہیگل کے فلسفہ میں اپنے سوالوں کا جواب نہیں ملتا۔ اپنی ایک تصنیف میں وہ ہیگل اور سقراط کی ملاقات دکھاتا ہے اور سقراط کو اس طرح پیش کرتا ہے کہ وہ ہیگل کی کمزوریوں کو بے نقاب کرتا ہے اور ہیگل کو اس کی آسمانی پروازوں سے کھینچکر بار بار زمین کی طرف لاتا ہے۔ ظاہر ہے اس ڈرامے میں سقراط خود کرکیگارڈ کی اپنی ذہنی شخصیت کا نمائندہ ہے۔ ویسے بھی اس نے اس بات کا اعتراف کیا ہے کہ عہد جدید میں اس کی حیثیت سقراط کی سی ہے۔ وہ اپنے متعلق کہتا ہے کہ وہ ایک پیغمبر ہے جو ایک ایسی نسل سے بیزاری اور علحدگی کا اظہار کررہا ہے جس نے جہالت کا پیدایشی حق معلومات کے ایک ذخیرہ کی خاطر بیچ دیا ہے۔ ایک اور جگہ وہ لکھتا ہے: «میری پوری زندگی ایک منظوم نکتہ سنجی ہے جس کا مقصد لوگوں کو زندگی سے باخبر کرنا ہے»

کرکیگارڈ کی زندگی کے تلخ پس منظر کو دیکھتے ہوئے یہ اس کا حیرت انگیز کارنامہ معلوم ہوتا ہے کہ کس طرح اس نے زندگی پر اپنی گرفت کو مضبوط رکھا اور زندگی کو سمجھنے کی قابل قدر کوشش کی۔ مذہب اور عیسائیت کے متعلق اس کا تجربہ کچھ خوشگوار نہ تھا۔ باپ نے جو مذہب کی تصویر اس کے سامنے پیش کی تھی وہ کسی شخص کو بھی مذہب سے منحرف اور باغی بنا سکتی تھی لیکن یہ اس کی فطری صلاحیت کا اثر تھا کہ وہ مذہب سے برگشتہ نہیں ہوا۔ وہ ہیگل اور بعض دوسرے فلسفیوں کی ان کوششوں سے بیزار ہے جو وہ عیسائیت کو مطابق عقل ثابت کرنے کے لئے کرتے ہیں۔ لیکن وہ عیسائیت کی داخلیت کا بڑا حامی ہے۔ اس کے نزدیک اصل چیز وہ ایمان ہے جس کی رو سے ہم عیسائیت کے مطابق زندگی بسر کرنے کا فیصلہ کرتے ہیں اور حضرت مسیح کو اپنا نجات دھندہ تسلیم کرتے ہیں۔ عیسائیت کے اصول عقل سے ٹکراتے ہیں، یہی کرکیگارڈ کے نزدیک ان کی اہمیت کا راز ہے۔ اگر عیسائیت کے عقائد دو اور دو چار کی طرح بدیہی اور نا قابل انکار ہوتے تو ایک زندہ فرد کے لئے ان کا ماننا کوئی کمال کی بات نہ ہوتا۔ چونکہ وہ عقل کے خلاف ہیں اس لئے ذاتی فیصلہ اور اختیار ہی سے ان کو مانا جاسکتا ہے اور اسی میں عیسائیت کا امتیاز ہے۔ توبہ، یقین گناہ، مسیح

کو نجات دھندہ سمجھ کر ایمان لانا ، فضل خداوندی کی امید رکھنا عیسائیت کے وہ اصول
ہیں جن میں کرکیگارڈ خاص طور سے کشش محسوس کرتا ہے اور ان کو اپنے فلسفۂ
جودیت سے ہم آہنگ پاتا ہے۔ لیکن عقل اور عیسائیت کے تصادم کا احساس اتنا شدید
ہے کہ اس سے بچنے کے لئے وہ عقل کو بالکل ہی پس پشت ڈالنے کے لئے تیار ہوجاتا
ہے۔ یہاں سے فلسفۂ وجودیت کا وہ رخ شروع ہوتا ہے جس نے فلسفہ کے طالبعلموں کی
نظر میں اس کا وقار کم کردیا یہاں تک کہ فلسفہ کی اکثر تاریخوں میں اس تحریک کو
رخور اعتنا ہی نہ سمجھا گیا۔ عقل کی تنقیص اور مخالفت کی لے کبھی کبھی تو اتنی
بڑ ھو جاتی ہے کہ پڑھنے والے کا ذہن اس فلسفہ کے متعلق کوئی مربوط اور ہم آہنگ
اے قائم کرنے سے قاصر رہ جاتا ہے۔

کرکیگارڈ اس بات پر افسوس کرتا ہے کہ فلسفی اس کی تحریروں میں معنی تلاش
کریں گے اور اس سے کوئی مربوط نظریہ اخذ کرنے کی کوشش کریں گے۔ کبھی وہ
کہتا ہے کہ میرے صفحات نظر نہ آنے والی روشنائی سے لکھے ہوئے ہیں۔ کبھی یہ خیال
ظاہر کرتا ہے کہ زندگی کے معاملہ میں تعریفات سے اجتناب ہوشیاری کی دلیل ہے۔

جین پال سارتر کے یہاں اور زیادہ واضح طریقہ سے ان ہی خیالات کی صدائے
ازگشت ملتی ہے۔ کرکیگارڈ نے تو عیسائیت پر ایمان کی وجہ سے عقل کو ٹھکرایا تھا۔
سارتر اپنے الحاد کی بنا پر عقل کی تردید کرتا ہے۔ سارتر یورپ کی دو عظیم جنگوں
کو دیکھ چکا ہے۔ آخری جنگ میں اس نے عملی حصہ بھی لیا اور اس کے صلہ میں اسیری کی
زندگی بھی گذاری۔ اس نے اخلاقی اور تمدنی اقدار کو باہم ٹکراتے اور پاش پاش ہوتے
ہوئے دیکھا۔ اس نے انسان کو بہیمیت بلکہ اس سے بھی ادنیٰ پستیوں میں گرتے ہوئے
پایا۔ اس نے انسان کی سرکشی اور تمرد کے سامنے فلسفۂ اخلاق اور مذہب کو بے بس
محسوس کیا۔ ان حالات میں زندگی کے معنی اور مقصد کے متعلق ، زندگی کی اقدار اور
ان کے معیاروں کے متعلق اس کے ذہن میں بے شمار سوال پیدا ہوئے ہونگے۔ اس کے
متجسس ذہن نے عقلی فلسفہ کی محدودیت اور عجز کو محسوس کیا ہوگا۔ ایسی صورت میں
اگر زندگی کی تمام اقدار کی طرف سے اس کا اعتبار اٹھ جاتا تو بعید نہ تھا۔ لیکن
فلسفۂ وجودیت نے اس کی دستگیری کی۔ اس نے انسان کو مجبور اور حالات کا پابند قرار
دے کر اس کے جرائم اور پستیوں کی تاویل نہیں کی بلکہ زندگی کی عظمت اور اختیار ،

آزادی اور فیصلہ کی اہمیت کو تسلیم کیا - لیکن اس کی لادینی اس اختیار اور فیصلہ کے لئے اس کو کوئی روشنی اور معیار نہ دے سکی - وہ زندگی کو ایک ایسی رات پاتا ہے جس میں ٹمٹماتے ستاروں کی دھندلی روشنی بھی نہیں - انسان کے پاس فیصلہ کا کوئی معیار نہیں پھر بھی اس کو فیصلہ کرنا ہے - اور اس کا فیصلہ صرف اسی کے لئے نہیں بلکہ تمام سوسائٹی کے لئے دور رس نتائج رکھہ سکتا ہے - وہ اپنے عمل کے نتائج کو نہیں جانتا پھر بھی اسے خطرہ مول لینا پڑتا ہے - وہ اپنے ہی لئے نہیں بلکہ سب کے لئے فیصلہ کرتا ہے - جب وہ اپنے لئے ایک راستہ کا انتخاب کرتا ہے تو گویا دوسروں سے بھی یہ کہتا ہے کہ تم بھی اس راستہ پر چلو - غرض اس کے شانوں پر بے پایاں ذمہ داری کا بوجھ رکھا ہوا ہے - وہ اپنے عمل ہی کا ذمہ دار نہیں بلکہ جو چیز اس کے ماحول میں واقع ہوتی ہے اس کی ذمہ داری بھی اس پر عائد ہوتی ہے - اگر جنگ چھڑتی ہے تو وہ اس کا ایسا ہی ذمہ دار ہے جیسے کہ خود اس نے اعلان جنگ کیا ہو - غرض یہ صورت حال ہے جو سارتر کو ایک زبردست کرب اور قنوطیت کا شکار بناتی ہے - چونکہ زندگی عقل کے سہارے سمجھہ میں نہیں آتی اور زندگی کو گذارنے کے لئے عقل کوئی رہنمائی یا کوئی اخلاقی معیار نہیں دیتی اسلئے سارتر اس کو ناقابل فہم (Absurd) قرار دیتا ہے - زندگی کے آغاز کی خبر ہے نہ انجام کی اس لئے زندگی نا قابل فہم ہے - جو بھی وجود بے بغیر سبب اور بغیر ضرورت کے پایا جاتا ہے اس لئے سب کچھہ ناقابل فہم ہے -

عقل سے دامن بچانے کا یہ اثر ہے کہ تمام فلسفۂ وجودیت ابہامات اور تضاد (Paradoxes) کا مجموعہ نظر آتا ہے - اکثر وجودی فلسفی تو اپنے خیالات کو پیش کرنے کے لئے مربوط اور منطقی عبارت کا سہارا لینا بھی ضروری نہیں سمجھتے بلکہ اس کو اپنے فلسفہ کے لئے مضر سمجھتے ہیں - ان کا خیال ہے کہ زندگی کی تازگی اور انفرادیت ذہنی تصورات اور عقلی کلیات کے سانچے میں آکر مضمحل ہوجائیگی اسلئے وہ اکثر ناول، ڈرامے اور سوانح حیات کی شکل میں اپنے مطالب کو پیش کرنے کی کوشش کرتے ہیں - مثال کے طور پر Simone de Beauvoire اپنے ایک ناول میں ہیروئن کے ذکر میں لکھتی ہے : « اسکی موجودگی اشیاکو ان کی لاشعوریت سے کھینچ لائی - اس نے ان کو رنگ و بو عطا کیا » - یہاں وہ اس حقیقت کو بیان کرنا چاہتی ہے کہ دنیا کے سارے اعتبارات

اور اشیاء کے خواص وغیرہ ایک زندہ فرد ہی کے لئے معنی رکھتے ہیں ۔ وہی دنیا کی تمام چیزوں کو رنگ و بو بخشتا ہے ۔ سارتر دو شخصوں کے مابین مکالمہ کے دوران میں ایک کی زبان سے یہ الفاظ کہلواتا ہے : « تمھاری بڑی قوت یہ ہے کہ تم خود کفیل ہو ۔ دیکھنے والے کو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ جیسے تم نے خود اپنی تخلیق کی ہو » ۔ غرض ان مکالموں اور افسانوں کے ذریعہ سے وجودی فلاسفہ زندگی، حقیقی اور انفرادی زندگی کی جھلکیاں پیش کرتے ہیں اور پڑھنے والوں تک اپنا مطلب پہنچانے کی کوشش کرتے ہیں ۔

وجودی فلسفہ کے اس پس منظر میں ہمیں سارتر کی وجودی تحلیل نفسی کا مطالعہ کرنا ہے ۔ "وجودی تحلیل نفسی انسانی طرز عمل کی متنوع شکلوں اور مختلف افراد کی شخصیتوں کو سمجھنے کے لئے چند خاص مفروضوں سے بحث کرتی ہے ۔ بڑی حد تک یہ وہی طریق کار ہے جس کو سارتر نے اولاً اپنے وجودی ناولوں اور مختصر افسانوں میں اختیار کیا تھا اور اسکے بعد اپنی تصنیف Being and Nothingness میں اس کو سائنٹفک شکل دینے کی کوشش کی ہے ۔

وجودی تحلیل نفسی کا پہلا بنیادی اصول یہ ہے کہ انسان ایک « کُل » ہے نہ کہ ایک « مجموعہ » ۔ بہ الفاظ دیگر وہ ایک « کُل » کی حیثیت سے اپنے طرز عمل میں ظاہر ہوتا ہے ۔

وجودی تحلیل نفسی کا مقصد کسی فرد کی بنیادی غایت یا اسکے ابتدائی انتخاب وجود کو روشنی میں لانا ہے ۔ اس کا طریق کار تقابلی ہے ۔ کسی شخص کے طرز عمل کے مختلف افعال کا آپس میں مقابلہ اور موازنہ کرکے اس بنیادی فیصلہ کا سراغ لگایا جاتا ہے جو ان میں پوشیدہ ہے اور ان کو بطور علائم (Symbols) استعمال کر رہا ہے ۔

سارتر کو اس بات پر اصرار ہے کہ اسکی وجودی تحلیل نفسی کو بعض دوسرے طریقوں کے ساتھ محض چند ظاہری مشابہتوں کی بنا پر یکساں نہ قرار دیا جائے :

سب سے پہلے وہ وجودی مظہریت (Ontological Phenomenology) سے اپنا اختلاف ظاہر کرتا ہے ۔ اس طریق کار پر اس کا اعتراض یہ ہے کہ وہ عام انسانی حقیقت سے بحث کرتا ہے نہ کہ اختیار اور آزادی کے اس تلاطم اور ہیجان سے جو فرد سے تعبیر ہے ۔

وہ اس تجرباتی انداز بیان سے بھی اپنی علحدگی ظاہر کرتا ہے جس میں کسی حد تک ناقابل تجزیہ حقائق کی فہرست پیش کردی جاتی ہے لیکن ان کی تشریح و تعبیر نہیں کی جاتی ۔

تحلیل نفسی کی مروجہ اور معروف شکل پر اس کا یہ اعتراض ہے کہ وہ اس مفروضہ پر مبنی ہے کہ انفرادی عمل کچھ مجرد اور عام قوانین یا کلیات کے زیر اثر پیدا ہوتا ہے ۔ اس طرح وہ «مجرد» کو ایک واقعاتی حقیقت پر مقدم رکھنے کی مجرم ہوتی ہے ۔

سارتر کو ان لوگوں کے طریق کار سے بھی کوئی ہمدردی نہیں جو کسی فرد کے کردار کو مسلسل بیان سے سمجھانے کی کوشش کرتے ہیں لیکن ان کا بیان ثانوی اور ماخوذ عناصر سے آگے نہیں بڑھتا اور فرد کی حقیقی اور بنیادی وحدت تک نہیں پہنچتا ۔

اس طرح وہ ان کوششوں سے بھی مطمئن نہیں جو اعلیٰ کو ادنیٰ کے ذریعے سمجھانے کے لئے کی جاتی ہیں. مثلاً کسی شخص کے شکار کے شوق کو ورزش کی خواہش کے ماتحت لاکر اسکی تشریح کرنا ۔

وجودی تحلیل نفسی ان سب طریقوں کے برخلاف ایک «واقعی ناقابل تجزیہ» حقیقت تک پہنچنا چاہتی ہے ۔ وہ انسانی حقیقت کی قبل وجود حیثیت کو گرفت میں لینا چاہتی ہے ۔ وہ انسان کو آغاز کار سے دئے ہوئے کچھ اجزا کا مجموعہ نہیں مانتی بلکہ اسکے وجود کی وحدت، اسکی ذمہداری کی وحدت اور اس کی ابتدائی غایت کی وحدت کو دریافت کرنا چاہتی ہے ۔ سارتر کے نزدیک یہی وحدت ہے جو کسی فرد کے طرز عمل کی تفصیلات میں ظاہر ہوتی ہے اور وجود برائے خود، وجود باخود اور دنیا کے درمیان رشتہ قائم کرتی ہے[1]۔ اگر کوئی شخص کسی عورت سے محبت کرتا ہے تو یہ محض اس عورت کو حاصل کرنے کی خواہش کے مترادف نہیں ہے ۔ بلکہ یہ ایک اشارہ ہے دنیا کے اندر ایک مخصوص طرز وجود کی طرف ۔ گویا ایک وجود برائے خود دنیا کے ساتھ

---

[1] دور جدید کے مشہور جرمن فلسفی امینول کانٹ نے Thing-in-itself اور Thing as it appears کے فرق کو نمایاں کیا تھا اور اول‌الذکر اصطلاح کو خدا اور انسانی انا سے مخصوص کیا تھا ۔ سارتر اپنے وجودی فلسفہ کے مقاصد کے پیش نظر اسکو نیا مفہوم دیتا ہے ۔ زندہ اشخاص (Persons) اور اشیا میں امتیاز کرنے کی غرض سے وہ اول‌الذکر کے لئے «وجود برائے خود» (Being-for-itself) اور موخرالذکر کے لئے وجود باخود Being-in-itself استعمال کرتا ہے ۔

ایک عورت کے ذریعہ سے رشتہ قائم کرنے کی کوشش کررہا ہے عورت تو زنجیر کی محض ایک کڑی ہے جو سلسلہ قائم کرنے میں مدد دیتی ہے - غرض وجودی تحلیل نفسی کا مقصد یہ ہوتا ہے کہ کسی شخص کو اسکی ابتدائی غایت میں جو اس‌کو وجود میں لانے کی ذمہ‌دار ہے، دریافت کیا جائے - وجودی تحلیل نفسی کا رہنما یہ اُصول ہے کہ اس وقت تک تحلیلی عمل کو نہ روکا جائے جب تک کہ بدیہی طور پر ناقابل تجزیہ حقیقت تک رسائی نہ ہوجائے اور یہ ناقابل تجزیہ حقیقت بنیادی غایت یا ابتدائی انتخاب وجود ہی ہوسکتی ہے-کسی فردکی مخصوص خواہشات یا رجحانات اسکے بنیادی نقشۂ وجود کا محض ایک علامتی اظہار ہوتے ہیں - وجودی تحلیل نفسی کا یہ کام ہے کہ ان علامتوں کی تعبیر پیش کرے-

سارتر پر فرائڈ کے خیالات اور اسکے کارناموں کا گہرا اثر ہے - فرائڈ کے ساتھ اپنی غیر معمولی عقیدت اور تعظیم کا اظہار وہ ان الفاظ میں کرتا ہے : « وجودی تحلیل نفسی نے ابھی اپنے فرائڈ کو نہیں پایا ہے » -

یہاں وجودی تحلیل نفسی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی کا موازنہ دلچسپی سے خالی نہ ہوگا - خوش قسمتی سے سارتر خود ہی اس موازنہ کے لئے مواد فراہم کردیتا ہے اور دونوں کے اختلافات اور یکسانیتوں پر روشنی ڈالتا ہے - اول وہ دونوں میں حسب ذیل مشابہتیں بیان کرتا ہے :

۱—تحلیل نفسی کے دونوں طریقے نفسی زندگی کے تمام معروضی اور قابل مشاہدہ مظاہروں کو فرد کی مجموعی بنیادی ساخت یا انفرادی شخصیت کی علامات قرار دیتے ہیں -

۲—دونوں فرد کی شخصیت کو سمجھنے کے لئے پہلے سے دئے ہوئے حقائق مثلاً موروثی رجحانات، کریکٹر وغیرہ کا انکار کرتے ہیں -

۳—دونوں کے نزدیک انسانی فرد ہر لمحہ اپنی تاریخ بنانے میں مصروف ہے - اس تاریخ کا مفہوم اور غایت معلوم کرنا تحلیل نفسی کا فرض ہے -

٤—دونوں انسان کو دنیا کے اندر ایک وجود تسلیم کرتے ہیں اور اسکے محل وجود (Situation) کے تعلق میں اسکے مطالعہ کی کوشش کرتے ہیں -

۵—دونوں فرد کی زندگی کے ہر واقعہ کو اسکی نفسی ارتقا کا ایک جز سمجھتے ہیں اور اسی ارتقا کی ایک علامت کی حیثیت سے اس پر نظر ڈالتے ہیں -

۶۔۔دونوں فرد کے اس بنیادی رویہ اور وحدت کا کھوج لگانے کی کوشش کرتے ہیں جو اسکے تمام طرزعمل کی تہ میں کارفرما ہے اور ہر منطقی استدلال سے مقدم اور ماورا ہے - اس کی روشنی میں دونوں فرد کی شخصیت کی دوبارہ تشکیل کرتے ہیں -

۷۔۔دونوں سختی کے ساتھ معروضی طریقۂ کار پر زور دیتے ہیں یہاں تک کہ فرد کو خود اپنی تحلیل نفسی کے لئے زیادہ حق‌دار اور مناسب نہیں سمجھتے -

ان یکسانیتوں کے ساتھ اب ذرا وجوہ اختلاف پر بھی نظر ڈال لیجئے -

۱۔۔سارتر کے نزدیک تحلیل نفسی کے متذکرۂ بالا دونوں طریقوں میں ایک اہم فرق یہ ہے کہ لاشعور کے متعلق دونوں کے نظرئیے جدا جدا ہیں - لاشعور فرائڈ کی تحلیل نفسی کا اہم اور بنیادی مفروضہ ہے - اسکے برعکس وجودی تحلیل نفسی اسکو رد کرتی ہے - اسکے نزدیک نفسی افعال کی حدود اور شعور کی پہنائیاں ہم وسعت ہیں - پھر بھی سارتر دونوں کے فرق پر ضرورت سے زیادہ زور نہیں دیتا - وہ شعور اور علم میں امتیاز کرتا ہے - اسکے نزدیک ایک فرد اپنے بنیادی نقشۂ وجود کا تجربہ اور مکمل شعور رکھتا ہے - لیکن یہ ضروری نہیں کہ اس کا علم بھی اسے حاصل ہو - وہ اس‌کو روز روشن کی ایک پراسرار حقیقت سے تعبیر کرتا ہے -

۲۔۔سارتر کا خیال ہے کہ فرائڈ یا ایڈلر کی تجرباتی تحلیل نفسی جنسی جذبہ یا خواہش برتری تک پہنچ‌کر ہی رک جاتی ہے اور مزید تجزیہ کو ناممکن‌العمل سمجھ لیتی ہے - لیکن وجودی تحلیل نفسی ان حدود سے آگے جاتی ہے - وہ ان رجحانات کے پیچھے وہ بنیادی فیصلہ یا انتخاب دریافت کرنا چاہتی ہے جسکی وہ علامتیں ہیں - مثال کے طور پر جنسی جذبہ ہی کو لیجئے - وجودی تحلیل نفسی اسکی یوں تعبیر کریگی کہ وجود برائے خود کو ایک دوسرا وجود برائے خود اپنے تسلط میں لیکر اسکی آزادی سلب کرتا اور اسکو ایک «وجود باخود» یا معروض میں تبدیل کرنا چاہتا ہے جسکے خلاف وہ احتجاج کرتا ہے اور اسکی یورش کے مقابلہ میں اپنی ہستی کو ایک «وجود برائے خود» کی حیثیت سے قائم رکھنا چاہتا ہے - اسی طرح جذبۂ برتری یا غلبۂ و اقتدارکی خواہش کا مطلب یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کے ذریعہ سے اپنی نجات تلاش کررہا ہے -

۳ - ماحول کے بارے میں بھی وجودی تحلیل نفسی کا اپنا مخصوص نقطۂ نظر

ہے - وہ ماحول کے مکانیکی تصور کے خلاف ہے - اسکے نزدیک ماحول کوئی ایسی مقررہ اور جامد حقیقت نہیں جو خود بخود فرد کے طرز عمل پر اثرانداز ہو - دراصل معروضی ماحول کو وہ اس سلسلہ میں کوئی اہمیت نہیں دیتا - اس کے نزدیک اصل چیز وہ ماحول ہے جس کو فرد اپنے رویہ سے ایک خاص مفہوم دیکر اپنے محل وجود (Situation) میں تبدیل کرلیتا ہے -

٤ - وجودی تحلیل نفسی فرائڈ کے اس نظریہ کی قائل نہیں کہ مقررہ علامات (Symbol) کا کوئی ایسا ضابطہ ہے جو تمام انسانوں میں عام اور مشترک ہو - وہ ہر علامت کے معنی کی تلاش ہر فرد کے مخصوص حالات کی روشنی ہی میں کرنا ضروری سمجھتی ہے -

٥ - وجودی تحلیل نفسی فرد کے ایسے فیصلہ سے بحث کرتی ہے جو زندگی کی طرح متحرک اور تغیر پذیر ہے - متعلقہ فرد اپنے اس فیصلہ کی تجدید بھی کرسکتا ہے اور ترمیم و تنسیخ بھی - ظاہر ہے اس ترمیم و تنسیخ کے ساتھ ہر علامت کا مفہوم بھی بدل جائیگا - غرض وجودی تحلیل نفسی اس حقیقت کو پیش نظر رکھتی ہے اور فرد کی نت نئی تبدیلیوں کے ساتھ توافق کی کوشش کرتی ہے -

٦ - سارتر فرائڈ کے نظریۂ لاشعور کی تنقید کرتا ہے اور اس پر یہ اعتراض کرتا ہے کہ فرائڈ کا نظریۂ لاشعور فرد کی بصیرت اور اپنی الجھنوں (Complexes) کے متعلق اسکی واقفیت کی کوئی توجیہ پیش نہیں کرتا - اگر یہ الجھنیں لاشعور کا حصہ ہیں تو ان کو شعوری ذہن میں کیونکر لایا جاسکتا ہے اور لاشعوری مواد کو کس طرح شعور کی زبان میں منتقل کیا جاسکتا ہے - اور اگر شعوری زبان میں ان کا ترجمہ کر بھی دیا جائے تو اسکی تصدیق کون کریگا کہ یہ ترجمہ لاشعوری مواد کا صحیح قائم‌مقام ہے - وجودی تحلیل نفسی کو اس دشواری کا سامنا نہیں کرنا پڑتا کیونکہ اس کے نزدیک فرد اپنے تہ نشین رجحانات کا پہلے سے شعور رکھتا ہے -

٧ - وجودی تحلیل نفسی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی میں ایک اہم فرق یہ بھی ہے کہ مقدم الذکر کو خواب، مراق یا مریض ذہن کے دوسرے مظاہروں سے کوئی خاص دلچسپی نہیں - اس کی توجہ کا اصل مرکز بیدار ذہن کے خیالات، فرد کی زندگی اور ماحول سے نباہ کی کامیاب کوششیں اور اس کا مخصوص اور منتخب طرز زندگی (Style of Life) وغیرہ ہیں-

اس سلسلہ میں سارتر کے بعض ایسے تصورات اور نظریوں کا ذکر کردینا ضروری معلوم ہوتا ہے جن سے وجودی تحلیل نفسی پر مزید روشنی پڑتی ہے ۔

سارتر نے اپنی تصنیف جذبات (Emotions - 1939) میں جذبات کا ایک دلچسپ نظریہ پیش کیا ہے جو وجودی تحلیل نفسی کو سمجھنے میں کافی مدد دیتا ہے ۔ فرائڈ کے برعکس وہ جذبات کے متحرک پہلو کا انکار کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک جذبہ صرف اس طریقہ کا نام ہے جس کو شعور دنیا کے ساتھ اپنا رشتہ جوڑنے اور اس تعلق کو نبھانے میں استعمال کرتا ہے ۔ مثال کے طور پر اگر مجھے اپنی عملی اسکیموں یا نقشوں میں کوئی رکاوٹ پیش آتی ہے تو میں اس دنیا کو بدل دینا چاہتا ہوں جو میرا راستہ روک رہی ہے ۔ چونکہ میں دنیا کو تبدیل نہیں کرسکتا اس لئے اپنے اندر تبدیلی پیدا کرلیتا ہوں ۔ یہی جذبہ کی اصل اور بنیاد ہے ۔

اس طرح خواہشات کی توجیہ میں بھی سارتر اپنے مخصوص نظریہ کو پیش نظر رکھتا ہے ۔ اس کے نزدیک ہر خواہش فرد کی بنیادی خواہشِ وجود یا اس کے اولین انتخابِ طرزِ وجود ہی سے مفہوم اور اہمیت حاصل کرتی ہے ۔ کسی معروض کی خواہش در اصل وجود باخود کو اپنے تسلط میں لینے یا وجود برائے خود کا جز بنانے کا دوسرا نام ہے ۔ سگریٹ پینے میں کوئی شخص کیوں لطف محسوس کرتا ہے؟ اس لئے کہ اسے یہ احساس خوش آیند معلوم ہوتا ہے کہ وہ ایک وجود کو دھواں بناکر اڑا دینے کی قوت رکھتا ہے ۔ غرض کسی معروض کی خواہش وہ طریقہ ہے جسکے ذریعہ سے ایک فرد اپنے وجود کا استحکام ڈھونڈتا ہے ۔

سارتر کا نظریۂ تصور بھی اسکے مخصوص نقطۂ نظر کی غمازی کرتا ہے ۔ اپنی تصنیف تفسیات تصور (Psychology of Imagination, 1940) میں وہ یہ خیال ظاہر کرتا ہے کہ تصور دنیائے حقیقت سے گریز کی ایک کوشش ہے ۔ تصور ایسے شعور ہی کے لئے ممکن ہے جو انتخاب کی آزادی رکھتا ہو ۔

سارتر فرائڈ کی بہت سی اصطلاحات کو اپنی وجودی تحلیل نفسی کے لئے مستعار لیتا ہے لیکن ان کو اپنے مقصد کے لحاظ سے نئے معنی بخش دیتا ہے ۔

جذبات کے نکاس (Catharsis) کی مختلف صورتیں سارتر کے نزدیک گھٹی ہوئی قوت کی رہائی کی مترادف نہیں بلکہ وہ ایک عمل تطہیر کی حیثیت رکھتی ہیں ۔

ان کے ذریعہ سے وجود برائے خود حقیقی وجود سے دوچار ہوتا ہے ۔ احساس جرم (Feeling of Guilt) کو بھی سارتر کی تحلیل نفسی میں ایک مخصوص جگہ حاصل ہے ۔ احساس جرم سارتر کے نزدیک دو ذریعوں سے پیدا ہوتا ہے ۔ اول تو وہ احساس جرم ہے جس کو سارتر سوء ظن (Bad Faith) پر مبنی طرز عمل کی وساطت سے واضح کرنے کی کوشش کرتا ہے ۔ جب کوئی شخص وجود برائے خود کی حیثیت سے اپنی ذمہ‌داریاں قبول کرنے سے گریز کرتا ہے بلکہ کسی دوسری چیز یا دوسرے شخص کو اپنے کئے پر مورد الزام ٹھہراتا ہے تو وہ اپنے وجود سے ' سوء ظن ' کا مرتکب اور اپنے وجود کا مجرم ہوتا ہے - ہماری روزانہ زندگی کی بہت سی تاویلیں (Rationalisations) اسی ضمن میں آتی ہیں ۔

احساس جرم کی دوسری صورت یہ ہے کہ وجود برائے خود جو اپنے لئے داخلیت محض (Pure Subjectivity) کی حیثیت رکھتا ہے جب دوسرے کی نظر کا مرکز بنتا ہے تو اپنے آپ کو مجرم محسوس کرتا ہے اس لئے کہ دوسرے کی نظر اسکو معروض (Object) میں تبدیل کرنے کی دھمکی دیتی ہے ۔ یہ وجودی جرم (Existential Guilt) ہے جو زوال آدم یا گناہ اول کی طرح ناگزیر ہے ۔ سارتر ایک جگہ لکھتا ہے ۔ «میں احساس جرم کا شکار ہوتا ہوں جب دوسرے کی نظر کے نیچے میں اپنے وجود سے مغائرت اور اپنی برہنگی محسوس کرتا ہوں اور یہ احساس فضل خداوندی سے آدم کے زوال کی سی کیفیت رکھتا ہے » ۔

دو رنگی شخصیت (Dual Personality) کے متعلق بھی سارتر اپنا مخصوص زاویۂ نگاہ رکھتا ہے ۔ اس کا خیال ہے کہ کسی شخص کے متضاد افعال سے اس کی دو شخصیتوں کا وجود ثابت نہیں ہوتا ۔ در اصل یہ شعور ہے جو ' انا ' کے ذریعہ سے اپنے وجود کا انتخاب کرتا ہے ۔ چونکہ شعور آزاد اور مختار ہے اس لئے چاہے وہ متضاد افعال میں اپنے وجود کا انتخاب کرے، چاہے کسی فوری تبدیلی میں ۔

جنس (Sex) کے متعلق بھی سارتر کا نظریہ خاص طور سے قابل ذکر ہے ۔ فرائڈ کی طرح وہ بھی اس بات کا قائل ہے کہ انسانی تعلقات میں جنس کو بنیادی حیثیت حاصل ہے ۔ لیکن وہ اسکو آخری ناقابل تجزیہ حقیقت نہیں مانتا ۔ وہ بنیادی طور پر اس کو مادی تسکین کی خواہش ہی ماننے کو تیار نہیں ۔ اس کے نزدیک جنس ایک وجود

برائے خود کی دوسرے وجود کی داخلیت کو شکار کرنے کی خواہش کا نام ہے ۔ وہ دوسرے کی داخلیت کو شکار کرنا اس لئے چاہتا ہے کہ خود اپنی داخلیت کو شکار ہونے سے بچاسکے۔ وہ دوسرے کو معروض کی حیثیت سے استعمال کرنا چاہتا ہے تاکہ دوسرا اس کو معروض کی حیثیت سے استعمال نہ کرسکے ۔ یہ عاشق اور معشوق کے درمیان ایک ازلی کشاکش ہے جو محبت کی تمام نا پائداریوں اور ناکامیوں کی ذمہ دار ہے ۔

جذبۂ ایذا پسندی (Masochism) کی تاویل بھی سارتر بڑے انوکھے انداز میں کرتا ہے ۔ اس کے نزدیک ایذا پسندی کے یہ معنی ہیں کہ ایک شخص اپنی داخلیت کو مٹانا چاہتا ہے اور دوسرے کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ وہ اس کو اپنے میں جذب کرلے ۔ ایذا پسند چاہتا ہے کہ دوسرا اس کی توہین اور تذلیل کرے اور اسکو ایک معروض کی حیثیت سے استعمال کرے تاکہ وہ محض ایک وجود باخود رہ جائے ۔ گویا اسکے اندر خواہش وجود تو ہے لیکن وجود باخود کو اپنے اندر جذب کرکے نہیں بلکہ خود وجود با خود بنکر وہ اس خواہش کی تکمیل کرتا ہے ۔ لیکن اپنی معروضیت کی تلاش میں وہ دوسرے کی معروضیت سے بھی دوچار ہوتا ہے جو اس کی داخلیت کو رہائی بخشتی ہے ۔ اس طرح ایذا پسندی اپنے مقصد میں تو ناکام رہتی ہے لیکن اس ناکامی کا لذیذ احساس ہی ایذا پسندی کا مقصد بن جاتا ہے ۔

اسی طرح لذت ایذا رسانی (Sadism) کی سارتر یوں تشریح کرتا ہے کہ ایک شخص اپنے تشدد کے ذریعہ دوسرے کے جسم کو استعمال کرنا چاہتا ہے ۔ وہ دوسرے کو اپنی ملکیت بنانا چاہتا ہے بغیر اپنے آپکو اس کے قبضہ میں دئیے ہوئے ۔ وہ اپنے جسم کی عدم بیداری کے ساتھ دوسرے کے گوشت پر تسلط حاصل کرنے میں لذت محسوس کرتا ہے ۔ وہ اس بات میں لذت محسوس کرتا ہے کہ وہ ایک ایسا وجود ہے جو دوسرے پر قبضہ کرنے اور دوسرے کی آزادی کو اس کے گوشت کے ذریعہ شکار کرنے کی قوت رکھتا ہے ۔

وجودی تحلیل نفسی کی اس مختصر تشریح کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ اس کی صحیح قدر و قیمت متعین کرنے کے لئے اس پر ایک تنقیدی نظر ڈالی جائے :

۱ ۔ وجودی تحلیل نفسی کی قدر و قیمت کا اصل انحصار اس بات پر ہے کہ وہ کہاں تک اپنی تحقیقی کوششوں میں کامیاب ہوتی ہے اور کن رازوں کی نقاب کشائی

کرتی ہے ۔ جیسا پہلے بیان کیا جاچکا ہے اس کی ساری کوششوں کا مرکز اور مقصود یہ ہے کہ وہ فرد کے بنیادی انتخاب وجود کا سراغ لگائے ۔ اس سے ظاہر ہے کہ وجودی تحلیل نفس شروع سے فلسفۂ وجودیت کا دامن تھام کر چلتی ہے اور اسکے تصورات کو اپنے مسلمات کی حیثیت سے قبول کرتی ہے ۔ یہ حقیقت اس کو فلسفۂ وجودیت کے ایک ضمیمہ کی حیثیت دینے پر مجبور کرتی ہے اور سائنس کی نظر میں اس کا اعتبار کم کردیتی ہے ۔

۲ ۔ سارتر کے نزدیک بنیادی انتخاب وجود وہ حقیقی اور آخری ناقابل تجزیہ حد ہے جہاں پہنچکر تحلیلی عمل کو رک جانا چاھئے لیکن یہاں ایک دشواری سامنے آتی ہے ۔ اگر انتخاب وجود کا عام مفہوم لیا جائے تو وہ ایک مجرد کلیہ کی حیثیت اختیار کرلیتا ہے جس سے بحث کرنا فلسفۂ وجودیت کی روشنی میں کسی افادیت کا حامل نہیں ہوسکتا ۔ اگر انتخاب وجود کو اس کی کسی مخصوص شکل میں لیا جائے مثلاً وجود کی کسی خاص شکل کا انتخاب، تب وہ ایک مخصوص مقصد کی خواھش کا ہم معنی قرار پاتا ہے اور سارتر پہلے ہی کسی خواھش کو حقیقی اور آخری حد ماننے سے انکار کرچکا ہے ۔

۳ ۔ سارتر وجودی تحلیل نفسی کو تجربہ سے مقدم اور بالاتر رکھنے کی کوشش کرتا ہے اور فرائڈ اور اسی قبیل کے دوسرے ماھرین کے طریقہ کو تجرباتی تحلیل نفسی کے نام سے یاد کرتا ہے ۔ اور اس بنا پر انکی تنقید کرتا ہے کہ وہ جنس خواھش یا خواھش برتری پر رک جاتے ہیں جنکا ناقابل تجزیہ ہونا محض تجربہ سے اخذ کیا جاسکتا ہے ۔ اسکے برخلاف انتخاب وجود ایک بدیہی حقیقت ہے جو تجربہ سے بے نیاز اور بالاتر ہے ۔ غرض اس بنا پر وہ تجرباتی تحلیل نفسی کو غیر یقینی، لزوم کی صفت سے محروم اور دائرۂ امکان ہی تک محدود قرار دیتا ہے ۔ اسکے برعکس وجود یا اولین انتخاب وجود ایک ایسی حقیقت ہے جس سے آگے ہم اپنی پرواز تخئیل میں بھی نہیں جاسکتے ۔ اس لئے وہ تجربہ سے مقدم (apriori) اور بدیہی اور لازمی حقیقت ہے ۔ فلسفیانہ اعتبار سے یہ دعوی' کتنا ھی جاذب نظر کیوں نہ ہو لیکن وجودی تحلیل نفسی کی غیر سائنسی حیثیت کو نمایاں کرنے کے لئے اس کے بعد کسی اور دلیل کی ضرورت نہیں رہتی ۔

٤ - تجرباتی تحلیل نفسی کے خلاف سارتر کی تنقید بھی کچھ یقینی اور مسکت دلائل پر مبنی نہیں - فرائڈ کے لاشعور کے تصور میں تضاد کا جو پہلو وہ نمایاں کرتا ہے وہ اسکی وجودی تحلیل نفسی میں بھی موجود ہے - اس کا شعور اور علم میں امتیاز کرنا ہمیں اسی تضاد کی یاد دلاتا ہے -

٥ - فرائڈ کی تحلیل نفسی کے متعلق اس کا بیان بعض اوقات فرائڈ کی صحیح ترجمانی نہیں کرتا - وہ اپنی اور فرائڈ کی تحلیل نفسی کے موازنہ میں کہتا ہے کہ دونوں پہلے سے دئیے ہوئے حقائق مثلاً موروثی رجحانات اور کیرکٹر وغیرہ سے انکار کرتے ہیں۔ سارتر کی تحلیل نفسی کے متعلق یہ دعویٰ صحیح ہے لیکن فرائڈ کے نقطۂ نظر پر پوری طرح صادق نہیں آتا - فرائڈ کے نزدیک جنسی جذبہ ، حیوانی محرکات جن کو وہ Id سے موسوم کرتا ہے اور خواہش موت وغیرہ پہلے سے موجود بنیادیں ہیں جن پر زندگی اور شخصیت کی تعمیر ہوتی ہے - ان کے علاوہ کچھ ایسے دفاعی حربے[1] (Defence mechanisms) ہیں جو فرد کے طرز عمل کو ڈھالنے میں پہلے سے دئے ہوئے سانچوں کا کام کرتے ہیں - غرض فرائڈ کی تحلیل نفسی نفسیاتی جبریت کے عقیدہ پر مبنی ہے اور سارتر کی وجودی تحلیل نفسی کا اولین سنگ بنیاد آزاد انتخاب وجود کا تصور ہے -

٦ - فرائڈ کے نقطۂ نظر سے چاہے کوئی کتنا ہی اختلاف کرے لیکن اس حقیقت سے انکار نہیں کرسکتا کہ وہ اپنے نتائج وسیع معالجاتی تجربوں سے اخذ کرنے کی کوشش کرتا ہے اور اپنے نظریوں کو تجربہ کی کسوٹی پر کسنے کا قائل ہے - اسکے برخلاف سارتر اپنی تمام عمارت ماقبل تجربہ بنیادوں پر قائم کرتا ہے - اگرچہ وہ نفسیاتی حقائق سے بحث کرتا ہے لیکن تجربہ کی تصدیق کا زیادہ قائل نہیں - وہ اپنے دعووں میں اپنے پہلے سے قبول کئے ہوئے فلسفے ، اپنے مخصوص مذاق اور مزاج ، اور زیادہ سے زیادہ اپنے غیر معمولی تجربات ہی کی رعایت ملحوظ رکھتا ہے -

---

(۱) مثلاً تظلیل (Projection) یعنی اپنی داخلی کیفیات یا خواہشات و جذبات کو اپنے سے باہر دیکھنا یا دوسروں کے سر مڑھنا - ترفع (Snblimation) یعنی جو خواہشات براہ راست تسکین حاصل نہ کرسکیں ان کی قوت کو کسی مفید یا پسندیدہ راستہ پر ڈال کر تسکین حاصل کرنا -

مطابقت (Identification) یعنی کسی دوسرے فرد عموماً والد یا والدہ کے ساتھ ایسی یگانگت ہونا کہ ان کی تسکین اور تجربات اپنی تسکین اور تجربات معلوم ہونے لگیں

۷ - محبت، جنس اور انسانی تعلقات کے بارے میں سارتر کے خیالات ایک مریض اور غیر صحتمند ذہنیت کی غمازی کرتےہیں۔ یہ صحیح ہے کہ محبت میں بعض اوقات انسان اپنی آزادی اور اختیار کو کھو بیٹھتا ہے۔ یہ بھی صحیح ہے کہ ضرورت سے زیادہ بڑھی ہوئی انانیت یا خود پسندی کبھی کبھی انسان کو اس بات پر مائل کردیتی ہے کہ وہ دوسرے کو محض ایک ذریعہ اور آلہ سمجھے یا معروض کی حیثیت سے استعمال کرے۔ لیکن اسکے ساتھ ہی پدرانہ شفقت، مادرانہ محبت، اور مخلصانہ مودت کی ایسی بے شمار مثالیں پیش کی جاسکتی ہیں جن کو جارحانہ خودپسندی کی روشنی میں نہیں سمجھا جاسکتا۔

۸ - وجودی تحلیل نفسی فرائڈ کی تجرباتی بنیاد سے محروم ہوتے ہوئے اس کی بہت سی کمزوریوں اور نقائص میں شریک ہے۔ سارتر بعض اوقات ویسے ہی گریزپا، غیر یقینی اور دو دھارے حربے استعمال کرتا ہے جیسے فرائڈ۔ اگر ایک شخص (وجود برائے خود) کسی دوسرے شخص کے جسم کو محض اپنے آلے یا معروض کی حیثیت سے استعمال کرتا ہے تو یہ اس بات کا ثبوت ہے کہ وہ اس کی آزادی اور داخلیت کو شکار کرنا چاہتا ہے۔ لیکن اگر وہ خود اپنا جسم دوسرے کے لئے پر کشش بنانے کی کوشش کرتا ہے اور دوسرے کو اس بات کی اجازت دیتا ہے کہ اس کو بہ طور آلے یا معروض کے استعمال کرلے، تب بھی اس کے یہی معنی ہیں کہ وہ دوسرے کے جسم اور اس کے ذریعہ سے اس کی آزادی پر قبضہ کرنے کی کوشش کررہا ہے۔

۹ـــ سارتر جس طرح ایک محب اور محبوب کی کشاکش کا نقشہ کھینچتا ہے اور یہ دکھانے کی کوشش کرتا ہے کہ کس طرح دونوں ایک دوسرے کو معروض میں تبدیل کرنے کی کوشش میں منہمک ہوتے ہیں اور پھر یہ کشاکش کیسی نفرت، دہشت اور بیزاری پیدا کرتی ہے، اس سے جنس کے بارہ میں اس کے غیر صحتمندانہ نظریہ کی نشاندہی ہوتی ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ وہ انسانی تعلقات اور بالخصوص جنسی رشتوں کے نارمل پہلو کو دیکھنے کی صلاحیت ہی سے محروم ہے۔

اس بحث سے یہ بات واضح ہوجاتی ہے کہ انسانی فطرت اور نفسیات کے متعلق کوئی بصیرت اور روشنی فراہم کرنے میں وجودی تحلیل نفسی ناکام ثابت ہوتی ہے۔ اگر فلسفیانہ نقطۂ نظر سے اس کا جائزہ لیا جائے اور یہ دیکھنے کی کوشش کی جائے کہ کہاں تک وہ فلسفۂ وجودیت کے مفروضات اور مسلمات کے لئے بنیاد اور دلائل فراہم کرنے

میں ہماری مدد کرتی ہے تب بھی ہمیں مایوسی کا سامنا کرنا پڑتا ہے ۔ وجودی تحلیل نفسی خود ان مفروضات اور مسلمات پر مبنی ہے اس لئے اس سے ان کے ثبوت کا مطالبہ فضول ہے ۔

آخر میں یہ واضح کردینا بھی ضروری معلوم ہوتا ہے کہ وجودی تحلیل نفسی ہمارے سماجی اور اخلاقی تقاضوں اور معیاروں کی نفی کرتی ہے ۔ وہ زندگی کی ان بنیادی قدروں کی بیخ کنی کرتی ہے جن پر انسانی معاشرہ کی بنا ہے ۔ وہ انسان کو اپنی بنیادی فطرت میں ایک سماجی ہستی اور باہمی ہمدردی کے جذبہ سے متصف ماننے کی بجائے ایک ایسے فرد کی حیثیت سے پیش کرتی ہے جو اپنی خود غرضی اور انانیت کے قلعے میں محصور ہو اور ہردم دوسروں کی قربت اور نظروں سے خائف ۔

ان تمام نقائص اور کمزوریوں کے باوصف وجودی تحلیل نفسی سارتر کے باریک بیں اور نکتہ رس ذہن کی ایک ناقابل انکار شہادت ہے ۔ وہ ایک انتہائی حساس اور منفرد شخصیت کا اپنے محل وجود اور تجربات کے بارے میں رد عمل ہے جو فلسفہ اور نفسیات کے کسی طالب‌علم کے لئے اپنے اندر کافی دلچسپی کا سامان رکھتا ہے ۔

فارسی املا کے مسائل

از

پروفیسر نذیر احمد، علی‌گڑھ مسلم یونیورسٹی علی‌گڑھ

املا کے مسائل زبان سے گہرا تعلق رکھتے ہیں ۔ املائی مسائل کے باقاعدہ متعین ہونے سے زبان معیاری ہوتی ہے ۔ صوتیاتی اعتبار سے جو زبان ناقص بھی ہوتی ہے اسکے املائی مسائل میں کسی قسم کی بیراہ‌روی جائز نہیں قرار دی جاسکتی ۔ انگریزی اور فرانسیسی زبان کی مثالیں ہمارے سامنے ہیں ۔ مگر ہندوستان میں فارسی اور اردو دونوں زبانوں کے املائی مسائل کی طرف بہت کم توجہ دی گئی ہے ۔ ایران میں چند رسالے املا سے متعلق لکھے گئے ہیں ۔ اس کے باوجود صحیح معیار ابھی تک مقرر نہیں ہوسکا ۔ پھر بھی وہاں اتنی افراتفری نہیں جتنی ہمارے یہاں موجود ہے ۔ اس مضمون میں فارسی کے املائی مسائل سے بحث ہے ۔ ان میں متعدد مسئلوں کا اردو سے بھی یکساں تعلق ہے ۔

فارسی کے املائی مسائل مشکل ہیں ۔ لیکن یہ اشکال نئے نہیں ۔ ایران میں رسم خط کی دشواری ورثے میں ملی ۔ پہلوی رسم خط میں صرف ۱۸ حرف تھے جن سے ساری آوازوں کا کام لیا جاتا ۔ بعض اوقات ایک حرف ٤ آوازوں کا کام دیتا ۔ الف کے لئے جو حرف تھا وہی آ، ہ اور خ کے لئے بھی آتا ۔ اس پر ستم یہ ہوا کہ اس زبان میں ٤۰ - ٥۰ فیصدی الفاظ اس طرح کے ہیں کہ ان کی کتابت ایک زبان کے قاعدے کے مطابق ہوتی اور قرأت دوسری زبان کے اعتبار سے ۔ مثلاً لکھتے «اخ» اور پڑھتے «برآت» ۔ آرامی زبان میں جو عربی سے مشابہ ہے، «اخ» بھائی کو کہتے ہیں، اس کے لئے پہلوی میں «برات» ہے جو فارسی میں «برادر» ہوگیا ہے ۔ پہلوی زبان کی اس دشواری کا یہ عالم ہے کہ آج تک کوئی کتاب پوری صحت کے ساتھ پڑھی نہیں جاسکی ہے ۔ بسا اوقات ایک مبسوط مقالہ کسی ایک پہلوی لفظ کی صحیح قرأت پر مبنی ہوتا ہے ۔ رسم خط کی اس دشواری کی بنا پر اہل ایران کو دوسرے خط کے قبول کرنے میں

کسی قسم کا تامل نہ ہونا چاہئے تھا چنانچہ دری (فارسی قدیم) کا رسم خط پہلوی کے بجائے عربی قرار پایا -

فارسی املا کے مشکل ہونے کے چند درچند وجوہ ہیں :

اس رسم خط میں بعض حرف موجود ہیں جن کےلئے آواز نہیں - فارسی رسم‌خط عربی سے ماخوذ ہے چنانچہ عربی کے وہ مخصوص حرف جن کے لئے فارسی میں آواز نہ تھی، فارسی میں شامل ہوگئے - وہ حرف یہ ہیں[1] : ہمزہ، ث، ح، ص، ض، ط، ظ، ع، ق - بعض لوگ ذال کو بھی عربی کی مخصوص آواز مانتے ہیں مگر فارسی میں یہ حرف مع اپنے مخصوص تلفظ کے موجود تھا۔ اسی طرح بعض لوگ ث کو ایرانی آواز مانتے ہیں، اوستا میں اس کے مشابہ ایک حرف موجود تھا جسکے لئے غالباً کوئی مخصوص تلفظ ہوگا - البتہ پہلوی میں ت سے ث کا کام لیتے تھے - ابن درید[2] نے «مقدمہ جمہرہ» میں تو یہاں تک لکھا ہے کہ دو حرف مخصوص عربی کے ہیں یعنی ح اور ظ اور ٦ حرف ایسے ہیں جو عربوں اور ایرانیوں میں مشترک ہیں گو ایران میں کم استعمال ہوتے ہیں یعنی ع، ص، ض، ق، ط، ث - باقی حرف دونوں قوموں میں یکساں مستعمل ہیں - البتہ ہمزہ فارسی میں صرف ابتداء کلمے میں آتی ہے (جس کو آج کل ہم الف کہتے ہیں) - یہ تو ایک عرب مصنف کا قول ہے - ایک ہندوستانی مصنف[3] متذکرہ بالا ٨ حرفوں کے علاوہ ذال، خ، غین کو بھی خالص عربی حرف قرار دیتے ہیں - اس لحاظ سے گویا آذر، گذشت، کاغذ، تخت، سخت، باغ، خار، خواہر، تیغ سب عربی کے الفاظ ہوئے، فارسی سے ان کا تعلق نہ ہونا چاہئے -

---

١ شرف‌الدین علی یزدی کا ایک مشہور قطعہ ہے :

ہشت حرفست آنکہ اندر فارسی نایدہمی تا نیاموزی نباشی اندرین معنی معاف
بشنو از من تا کدامست این حروف و یادگیر ثا وحاو صاد و ضاد و طاو ظاو عین و قاف

٢ لغت نامۂ دہخدا ج ٤٢ -

٣ مولوی نذیر احمد دہلوی غالب کی پیروی میں نہ صرف ذ کو فارسی سے خارج نہیں بتاتے بلکہ اپنے رسم خط سے متعلق رسالے میں «خ» اور غ کو مخصوص عربی حروف قرار دیتے ہیں - مولوی صاحب کا یہ رسالہ ١٨٧٧ کی تصنیف ہے اور متعدد بار شائع ہوا (ارمغان علمی ص ١٤٠) - عبدالرشید تتوی صاحب «فرہنگ رشیدی» نے ایک جگہ یہاں تک لکھدیا ہے کہ چ ج اور ف فارسی حرف نہیں ہیں، مطلق معلوم ہوتا ہے اس بیان کی نفی کی ہے کہ ٨ حرف فارسی میں نہیں ہیں -

بہر حال عربی کے ان مخصوص حرفوں کی وجہ سے فارسی املائی مسائل میں دشواری ہوئی ۔ اہل ایران ان آوازوں کا تلفظ صحیح طور پر نہیں کرسکتے تھے اس لئے ان کی کتابت میں التباس ہوا کرتا ۔ وہ س کو بھی سین، کبھی صاد، کبھی ث سے ظاہر کرتے ، یہی حال دوسرے حرفوں کا تھا ۔ اس کے نتیجے میں املا غلط ہوتا ۔ گویا کافی مقدار میں املائی التباسات انہیں عربی آوازوں کے درمیان فرق نہ کرسکنے کی بنا پر ہیں۔ اردو میں اژدہام ، طوطا ، زرا ، افراتفری ، ہرج وغیرہ اس سلسلے میں پیش کئے جاسکتے ہیں۔

فارسی کے متعدد الفاظ ہیں جن میں ایک آدھ حرف عربی کے شامل کرکے ان کی شکل عربی نما بنالی جاتی ہے - یہ عربی شکلیں (معربات) فارسی میں اسی طرح متداول ہیں جس طرح فارسی شکلیں ۔ ان دونوں شکلوں میں التباس ہونا ناگزیر تھا۔ علاوہ اسماء علم و اماکن کے اور دوسرے الفاظ میں بھی اس طرح کا عمل ہوا جن کی چند مثالیں یہ ہیں:

قاشان (کاشان) ، طہران (تہران) ، اصطخر (استخر) ، اصفہان[1] (اسپاہان)

---

۱ آقای ہمائی کا خیال ہے کہ ص اور ط کے مشابہ آوازیں ایران میں موجود تھیں اسی وجہ سے قدیم ہی سے اصفہان ، طہران اور طبرستان وغیرہ کا تلفظ ط اور ص سے ہوا - وہ کہتے ہیں :

واضح رہے کہ پہلوی رسم خط کے عربی رسم خط میں بدلنے میں بہت سی مشترک آوازیں جو پہلوی کی مشکل زبان میں تھیں واضح اور نمایاں ہوگئیں لیکن بعض مخارج حروف رفتہ رفتہ غائب ہوگئے۔ شاید بعض الفاظ از قسم اصفہان و طبرستان وغیرہ کا قدیم سے ص ، ط سے لکھے جانے کا سبب یہ ہو کہ ان کا مخصوص تلفظ اور مخرج ہو جو صاد اور ط کے مخرج کے قریب رہا ہو - اسی بنا پر ہمارا عقیدہ ہے کہ ان الفاظ کا قدیمی املا محفوظ رکھنا چاہئے - بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صد ، شصت ، اصفہان ، طہران اور طبرستان کا صاد اور ط سے لکھا جانا عربی زبان والوں کا تصرف ہوگا لیکن یہ دعوی بے دلیل ہے کیونکہ اگر تعریب ہی اس تغیر کا سبب ہوتا تو ترشیز ، تبریز ، ساوہ ، ساری وغیرہ ص ، ط سے کیوں نہ لکھے گئے اور تعریب کا عمل صرف چند کلموں میں کیوں برتا گیا ۔ ... عربوں کو کیا ضرورت پڑی کہ صد اور شصت کو معرب کرتے کیونکہ عرب میں ماۃ اور ستین کے بجائے کوئی انہیں استعمال نہیں کرتا ۔ اس سے ثابت ہوا کہ مخصوصاً یہ الفاظ پہلے کوئی مخصوص لہجہ رکھتے تھے جو صاد اور سین ، تا اور ط کے درمیان اس طرح تلفظ ہوتا جو صاد اور ط کے نزدیک ہوتا ۔

اس میں شبہ نہیں کہ ان تمام لفظوں کو جن میں صاد ، ط وغیرہ حرف آئے ہیں معربات کی فہرست میں اس طرح شامل نہیں کرنا چاہئے کہ وہ سب عربی کے ہوگئے ۔ بلکہ خود فارسی میں ان کی شکل عربی نما بن گئی - صد ، شصت عربی میں استعمال نہیں ہوتے ، فارسی میں ہوتے ، کوئی وجہ نہیں کہ ہم یہ قیاس کریں کہ شصت اور صد کوئی ایسی بات ہوئی کہ ان کا لہجہ صاد کے قریب ہوگیا جب کہ اصلاً وہ شست اور سد تھے - پھر سارے لفظوں کی تعریب نہ ہوئی سے کچھ لفظوں میں اس کے عمل سے انکار کرنے کے سلسلے میں آقاے ہمائی کے شبہات کمزور ہیں ۔ عمل تعریب میں یہ چراغ سے سراج تعریب ہوا ، توکیا عربوں کے یہاں مصباح نہ تھا ، یا س اور ج فارسی میں نہ تھے - عمل تعریب نزدیک زیادہ تر غیر شعوری طور پر ہوتا ہے - ایسا نہیں کہ ایک وقت میں کچھ لوگ طے کرکے چند لفظوں کی شکل بدلنے کا فیصلہ کرلیتے ہوں ۔

بسطام (بستام) ، طبرستان (تبرستان) ، طبرس (تبرس) ، طالقان (تالقان) ، طوس (توس) ، طهران (تہران) ، طبس (تبس) ، قہستان (کہستان) ، قابوس (کاوس) ، طہورس یا تہمورث یا طحمورث (تہمورس) ، طہماسپ (تہماسپ) ، کیومرث (گیومرت) ، طراز (تراز) ، طمیس (تمیشہ) ، صغد (سغد) ، قنوج (کنوج) ، صقلاب (سکلاب) ، طرثیث یا طرشفیز (ترشیز) ، جنابد (گنابد) ، نیسابور (نشاپور) ، شاش (چاچ) ، بلوص (بلوچ) ، زط (جت = جاٹ) ، بہق (بیہہ) ، جرجان (گرگان) ، صغانیان ، سعانیان (جغانیان) ، جوشقان (کوشکان) سجستان (سگستان) ، ابرقوہ (ابرکوہ) ، شصت (شست) ، صد (سد) ، صندلی (سندلی) ، طارم (تارم) ، طبرخون (تبرخون) ، طپانچہ (تپانچہ) ، طپیدن (تپیدن) ، طشت یا طست (تشت) ، طاق (تاق) ، خندق (کندہ) ، خرقاہہ (خرگاہ) ، قبہ (کبہ) ، بادرنجویہ (بادرنگویہ) ، دیباج (دیبا) ، اوبیاج (لوبیا) ، فالوذج (پالودہ) ، بنفسج (بنفشہ) ، انموذج (نمودہ ، نمونہ) ، صنج (چنگ) ، شاہترج (شاہترہ) ، صاروج (جارو) ، طیہوج (تیہو) ، شطرنج (شترنگ = چتورنگ) ، نارنج (نارنگ) ، قولنخ (کولنج) ، فرسخ (فرسنگ) ، اقلید (کلید) ، طبرزد (تبرزد) ، قباد (کواذ) ، جاوشیر (گاوشیر) ، سراج (چراغ) ، جوہر (گوہر) ، عسکر (لشکر) ، جلنار (گلنار) ، صفیر (سپیل) ، جوز (گوز) ، بادغیس (بادخیز) ، بط (بت) ، بربط (بربت) ، نفط (نفت) ، شنجرف (شنگرف) ، رستاق (رستا) ، ابریق (ابریز) ، قرطق ، قرتہ (کرتہ) ، بیذق (پیادہ) ، زیبق (ژیوہ) ، ابلق (بلک) ، زندیق (زندی) ، فوفل (پوپل) ، فیل (پیل) ، قندیل (کندیل) ، نارجیل (نارگیل) ، لعل (لال) ، فلفل (پلپل) ، صنم (شمن) ، لجام (لگام) ، صولجان (چوگان) ، ترجمان (ترزفان) ، آذین (آیین) ، فنجان (پنکان) ، زرفین (زلفین) ، سکنجبین (سکنگبین) ، ترنجبین (ترنگبین) ، آذربیجان (آذربایگان) ، سیبویہ (سیبویہ) ، مسکویہ[۲] (مسکویہ) ، وغیرہ وغیرہ

---

۲ یہ مثالیں بیشتر رسالہ « معربات رشیدی » چاپ تہران سے ماخوذ ہیں ۔

اس طرح نہ جانے کتنے الفاظ ہیں جو معرب[1] ہوگئے ہیں، ان کی اصل بھی رائج اور یہ تبدیل شدہ شکلیں بھی یکساں مستعمل ہیں - املا میں ان کی وجہ سے دشواری ناگزیر تھی -

فارسی میں خود ایک حرف ہے جو پڑھنے میں نہیں آتا یعنی واو معدولہ - واو معدولہ کا تلفظ قدیم میں موجود تھا لیکن اب بالکل نہیں ہے - اس پر طرہ یہ کہ بعض الفاظ اس وزن اور تلفظ کے بغیر واو معدولہ کے آتے ہیں - ان دو طرح کے ہم تلفظ الفاظ میں التباس ناگزیر ہے - ذیل میں ایک فہرست اس طرح کے مشہور الفاظ کی درج کی جاتی ہے :

خواب (سونا) خاب (پیچھے پھینکنا)	خوان (دسترخوان) خان (خانہ - کاروانسرائے)
خوار (آسان، ذلیل) خار (کانٹا)	آبخواست (جزیرہ) آبخاست (خراب میوہ)
خوازہ (طاق نصرت) خازہ (گوندھا ہوا)	خویش (خود) خیش (گاوآہن)
خواستن (چاہنا) خاستن (اُٹھنا)	خورد، خوردہ (خوردن مصدر سے) خرد خردہ (کوچک، ریزہ، اندک)
خوال (کاجل) خال (خالو - تل)	بادخوان (ہزرہ‌گوی) بادخان (بادگیر)

فارسی جدید میں اگر واو معدولہ کے بعد «ی» ہے تو یا ء ممدودہ کی طرح تلفظ کرتے ہیں، اگر الف ہے تو الف کشیدہ اور اگر کوئی دوسرا حرف ہے تو پیش سے پڑھتے ہیں - بعض کلمات واو معدولہ کے حذف سے بھی آتے ہیں جیسے آخور، آخُر - خواف، خاف - خواگینہ، خاگینہ - نشخوار، نشخار - لیکن ان کے املا میں واو معدولہ کو ترجیح حاصل ہے -

۲۔رسم خط میں ایک اور نقص یہ ہے کہ بعض آوازیں تھیں جن کے لئے مدت

---

۱ اس فہرست سے غیر زبان کے وہ لفظ خارج ہیں جو عربی شکل میں فارسی میں یکساں مستعمل ہیں جیسے اطالیا، مصطکی، اطریش، افلاطون، ارسطو، سقراط وغیرہ -

تک کوئی الگ حروف نہیں تھے، بلکہ عربی کے متبادل حرفوں سے کام لیا جاتا تھا - ب سے پ کا، ج سے چ کا، ز سے ژ کا، ک سے گ کا - دوسرے لفظوں میں، لکھتے ب اور پڑھتے پ، یہی حال اور دوسرے تین حرفوں کا تھا - ان کے نام بھی علی‌الترتیب بای فارسی، جیم فارسی، زای فارسی، کاف فارسی رکھے گئے - اس بنا پر خاصی تعداد میں ایسے الفاظ مل جائیں گے جن کے دو تلفظ ہیں - موجودہ ایرانی تلفظ اور املا میں وہ ایک خاص طرح سے پڑھے اور لکھے جاتے ہیں لیکن افغانستان اور ہندوستان وغیرہ میں ان کی صورت جدا ہے - چند لفظوں کی فہرست درج ذیل ہے :

جدید شکل	قدیم شکل	جدید شکل	قدیم شکل
اسب	اسپ	پراکندن	پراگندن
پادشاہ	بادشاہ	شکفتن	شگفتن
پوسیدہ	بوسیدہ	گشادن	کشادن
تب	تپ	گشودن	کشودن
خرج	خرچ	مصطکی	مصطگی
افکندن	افگندن[1]	پرگار	پرکار

ان لفظوں کی قدیم شکلوں کا ثبوت اردو کے ذریعہ بھی ملتا ہے - یہ تلفظ یا املا اردو والوں کا اختراع نہیں ہے - دراصل ہندوستان میں اہل ایران کو جیسا بولتے سنا تھا یہاں وہی تلفظ آج تک برقرار رہا - ایران کے لئے اردو کا مطالعہ اس لحاظ سے بڑا سودمند ہے کہ انہیں یہاں کے متعدد الفاظ کے ذریعے ان کے آبا و اجداد کے ایسے لہجے اور تلفظ مل جائیں گے جن کو وہ ترک کر چکے ہیں اور جن کی بابت وہ آج کچھ بھی نہیں جانتے - واو مجہول، یاے مجہول اور نون غنہ کی آوازیں ایران میں اب نہیں - لیکن متعدد الفاظ میں خود ایرانیوں کے یہاں یہ تینوں آوازیں موجود تھیں جیسے شیر (درندہ)، زور (طاقت)، آں (اشارہ) - مگر اب ان کو وہ دوسری طرح تلفظ کرتے ہیں - دراصل اردو میں ابھی تک یہ الفاظ اسی طرح تلفظ ہوتے ہیں جس طرح قدیم زمانے میں ایران میں ہوتے تھے -

---

1. اسکی بھی حال حال مثالیں ایرانی ادیبوں کے کلام سے مل سکتی ہیں، مثلاً دیکھئے دیوان انوری مرتبۂ پروفیسر نفیسی اور دیوان منوچہری مرتبہ ڈاکٹر عباس اقبال -

ایک اور اعتبار سے اردو کا مطالعہ نہایت درجہ اہم اور سودمند ہے ۔ اردو میں سیکڑوں الفاظ و محاورات ایسے رائج ہیں جو فارسی سے ماخوذ ہیں مگر اب ایران میں یا تو رائج ہی نہیں یا ان کے معنی بدل گئے[1] ہیں لیکن وہ الفاظ و محاورات قدیم متون میں اسی طرح پر ہیں جس طرح آج اردو میں ہیں ۔ اس بنا پر اردو کے مطالعے سے ایرانی اپنے قدیم متون کو بہتر طور پر سمجھ سکتا ہے ۔ مثال میں چمچہ ، انتشار ، مضبوط ، برطاق نہادن پیش کئے جاسکتے ہیں ۔

فارسی میں الف مقصورہ کی موجودگی مزید املائی دشواری کا موجب ہوئی ۔ دراصل ایسی صورتوں میں آوار «الف» کی نکلتی ہے لیکن املا میں ان کی صورت «ی» کی طرح ہوتی ہے ۔ اس التباس کو دور کرنے کی غرض سے بعض الفاظ میں مقصورہ الف کو ختم کردینے کی طرف رجحان ہے ۔ لیکن بہت سے الفاظ ابھی ایسے ہیں جن میں یہ املا موجود ہے جیسے موسی ، عیسی ، یحیی ، مجتبی ، مرتضی ، مصطفی ، فتوی ، اعلی ، ادنی وغیرہ ۔ اب یہ چیز باقی رہنے والی نہیں چنانچہ تمنا ، تقاضا ، تماشا ، تبرا ، معما ، مبتلا ، مولا وغیرہ کی طرح اب «ی» الف میں بدل جائے گی ۔ یہ عجیب بات ہے کہ اردو میں بعض مقصورہ والے الف ، ہائے مختفی میں تبدیل ہوگئے جیسے معمہ ، تماشہ ، تقاضہ ، یہ بڑی فاحش غلطی ہے اس کو ختم کرنا چاہئے ۔

۳ــــفارسی رسم خط کی پیچیدگی سے املا کے مسائل دشوار ہوگئے ہیں ۔ دراصل اس رسم خط میں جو عربی سے لیا گیا ہے ، حرفوں کی شکلیں نقطوں کے اضافے سے بنائی گئی ہیں ۔ ب سے ث تک ایک طرح کے ہیں ج سے ح تک ایک طرح ۔ د سے ذ ۔ ر سے ژ ۔ س ، ش ؛ ص ، ض ؛ ط ، ظ ؛ ع ، غ ، ف ، ق ، ایک طرح کے ہیں اور ان میں ایک حرف سے دوسرا حرف صرف نقطوں سے ممتاز ہوتا ہے ۔ اگر سارے حرف الگ الگ لکھے جاتے اور نقطوں کا باقاعدہ التزام ہوتا تو اتنے التباس کا موقع نہ تھا ۔ لیکن ایسا نہیں ہے ۔ حرف ایک دوسرے سے ملتے ہیں ، پے در پے نقطہ دار حرف لائے جاتے ، ایک سے زاید نقطے دار حرف بھی ساتھ ساتھ آتے ہیں ۔ نقطہ لگانے کا باقاعدہ دستوار بھی نہیں رہ گیا ۔ خط شکستہ کا رواج ہوا ، حسن اور دلکشی کی خاطر مزید نقطہ ڈالنے کا رواج ہوا ۔ اردو

---

[1] کتاب «فرہنگ نویسی فارسی در ہند و پاکستان» تالیف دکتر شہر یار نقوی (چاپ تہران ۱۳۴۱) ص ۲۸۸ تا ۲۲۲ تک ایک طویل فہرست ایسے لفظوں کی درج ہے ۔

کی بعض آوازوں کو الگ کرنے کی وجہ سے مزید نقطوں کا اضافہ ہوا ۔ فعل نفی بھی نقطے کے ذریعے ممتاز ہوا ۔ فعل مثبت میں بائے زینت کا اضافہ ہوا ۔ اس پر مستزاد شوشے اور مراکز ہیں۔ ایک شوشہ کئی حرفوں کی نمائندگی کرتا ہے جو صرف نقطے سے متمایز ہوتے ہیں مگر نقطے رکھنے میں باقاعدگی نہیں ۔ پھر بعض حرف (مثلاً الف) اپنے پہلے والے حرف سے ملتے ہیں بعد والے حرف سے نہیں ملتے (جیسے اب اور با) - لفظوں کے خاتمے کا تعین نہ ہونے اور سب سے بڑی بات یہ کہ خود مصوت کوتاہ (زیر، زبر، پیش) کے لئے الگ حرف نہ ہونے کی وجہ سے لفظوں کی صحیح قرأت نہایت درجہ دشوار ہوئی ۔ پھر پریس کے قائم نہ ہونے کی وجہ سے ہاتھ سے کتابیں لکھی جاتیں ۔ پیشہ‌ور کاتب پیدا ہوئے جن کا مقصد علم کی خدمت سے زیادہ روپیہ کمانا تھا اس لئے وہ عام طور پر علم سے بیگانہ ہوتے ۔ ان تمام امور کے نتیجے میں ہمارے متون سارے کے سارے ناقص اور ہمارے املائی مسائل حد درجہ پیچیدہ ہوگئے - اور یہ بات بلا خوف تردید کہی جاسکتی ہے کہ اولاً فارسی ثانیاً اردو کتابیں اپنی اصل سے جتنی دور ہیں اتنی کسی زبان کی کتابیں نہیں - یہ خود ایک الگ موضوع ہے جس پر بہت کچھ لکھا جاسکتا ہے -

(٤) عربی کی بعض قدیم املائی شکلیں فارسی میں رائج ہوگئیں ۔ مثلاً رحمن، ابرھیم، اسحق میں الف حذف کردیا گیا ہے ۔ حالانکہ ان کو فارسی میں رحمان، ابراھیم اور اسحاق لکھنا چاہئے - ابراھیم اور اسحاق تو اُردو میں بھی اسی طرح لکھے جاتے ہیں لیکن رحمن میں قدیم املا کا خیال رکھا جاتا ہے ۔ یہ حذف کی مثال ہیں - صلوۃ، زکوۃ، حیوۃ میں واو زاید ہے، ظاہر ہے کہ فارسی میں اس زاید حرف کی وجہ سے الجھن پیدا ہوتی ہے ۔ حیوۃ میں تو واو کو حذف کرنے کی طرف میلان ہے لیکن صلوۃ اور زکوۃ میں ابھی پرانا املا باقی ہے ۔

(٥) عربی اضافت فارسی میں یکساں رائج ہے - خصوصاً اسمائے علم اور اماکن وغیرہ میں عربی اضافت کی علامت دال ہے حالانکہ آواز صرف «ل» کی پیدا ہوتی ہے - پھر یہ «ل» اپنے پہلے حرف سے نہیں ملتا ۔ اس پر مستزاد یہ کہ بعض وقت «ل» اپنی آواز بھی محذوف کردیتا ہے - یعنی جب اس کے بعد حرف شمسی آتا تو لام کی آواز ختم ہوجاتی ہے اور بعد کے لفظ کا پہلا حرف مشدّد ہوجاتا ہے - جیسے عبدالرحمن، جس کی مستند املائی شکل عبدالرحمن ہے لیکن آواز کے لحاظ سے عبدرحمان ہے۔ قدیم متون میں

بھی ہمیں اس طرح کی تحریف ملتی ہے کہ بعض اوقات وزن کی بنیاد پر اسماے علم میں سے عربی اضافت حذف کردی گئی ہے - جیسے عبدالرحیم کے بجاے عبد رحیم وغیرہ۔

(٦) عربی کنیت ابو (ال) یا بو (ال) فارسی میں مستعمل ہے جیسے ابوالفضل، ابولہب، بوجہل، بوالعباس وغیرہ۔ فارسی میں بھی ایک لفظ «بل» ہے جس کے معنی کثرت کے ہیں اور وہ تنہا نہیں بلکہ دوسرے لفظ کے ساتھ آتا ہے اور اس طرح اس کی آواز عربی مخفف کنیت بو (ال) سے مشابہ ہوگئی۔ اس کا نتیجہ یہ ہوا کہ ان دونوں قسم کے فقروں میں امتیاز دشوار ہوگیا - فارسی «بل» سے متعلق الفاظ بلہوس، بلفضول[1] ہیں جو بوالہوس، اور بوالفضول کی طرح لکھے گئے اور عربی کنیت بوالمعالی، بوالفرج کا غلط املا بلمعالی، بلفرج بھی رائج ہوگیا - بلہوس اور بلفضول کا عربی انداز ایسا عام ہوچکا ہے کہ اب فارسی طریقہ غلط سمجھا جانے لگا ہے - اُردو میں بھی «بل» والے لفظوں کا تلفظ عربی عربی نما ہے جو غلط ہے۔ اس سلسلے میں عبدالرشید تتوی صاحب «فرہنگ رشیدی» کا قول یہ ہے :

> «بل (بالضم) بمعنی بسیار جیسے بلہوس، بلکامہ یعنی «بسیارہوس» (حریص) اور «بسیار کام» (مقصد زیادہ رکھنے والا) - لیکن یہ مفرد استعمال نہیں ہوا ہے - رودکی کہتا ہے :
>
> درپیش خود آن ہجر چو بلکامہ نہم پروین ز سرشک دیدہ بر جامہ نہم
>
> بعض لوگوں کا خیال ہے کہ صحیح «بوالہوس» اور «بوالکامہ» ہے - یہ کنیت ہے جو عربی میں رائج ہے، یعنی ملازم شئ - پس بوالہوس اور بوالکامہ کے معنی «ملازم ہوس» اور «ملازم کام» ہوئے - جیسے ابوتراب، ابوالفضل سے مراد مقارنت و ملازمت خاک و فضل ہے . . . لیکن حق بات یہ ہے کہ فارسی میں یہ اعتبار بعید اور عربی میں صحیح ہے اس لئے کہ فارسی میں بلکنجک اور بلغاک وغیرہ بہت سے الفاظ اسی قاعدے پر ہیں - ان الفاظ میں کنیت کا گمان درست نہیں . . . بلغاک (بالضم) غوغا و

---

[1] بوالعجب اس کا قاعدے سے مستثنیٰ ہے اس لئے کہ اس کی عربی شکل ابوالعجب «مضبد» کی کنیت کی حیثیت سے مذکور ہے۔ مرزا محمد قزوینی نے «یاد داشتہای قزوینی» ج ۴ ص ۸۹ - ۹۰ میں ثعالبی، ابن الرومی اور ابو تمام کے اقوال سے ابوالعجب کا وجود ثابت کیا ہے - نیز ملاحظہ ہو فرہنگ لغات و تعبیرات مثنوی ج ۲ ص ۱۶۵ - ۱۶۶

آشوب بسیار :

بگیتی گشت بلغاکی پدیدار که مردم در زمیں رفتند چون مار

مرا چون زلف تو تشویش ازان است که چشمت در جهان افگند بلغاک (میرخسرو)

بلغاکیان بمنی شور و هنگامه برپا کرنے والے چنانچه « تاریخ فیروز شاهی » میں یه یه لفظ کئی بار آیا هے -

بلغندر (بالضم) بمنی بسیار گریه ، غندر کے معنی گریه و زاری کرنے والا کے هیں - بلغونه بمعنی بسیار رنگ کیونکه غونه ، گونه (گلگونه) سے بنا هے جس کو عورتیں اپنے چهرے پر ملتی هیں - بلکنجک بمعنی بسیار عجیب و طرفه جس کے دیکھنے سے هنسی آئے - شهیدی کهتا هے :

ای صورت تو چون صورت کاونجک هستی تو بچشم هر کسی بلکنجک »

« فرهنگ اندراج » کے مولف نے مذکورۂ بالا بیان کو بعینه نقل کردیا هے - ایران کے فضلا اس معاملے میں عبدالرشید تتوی صاحب « فرهنگ رشیدی » کے پیرو هیں - میرے نزدیک یه زیاده قرین صحت هے که بلهوس کی طرح کے الفاظ کو فارسی هی سمجها جاے - علاوه اور قراین کے ایک قوی قرینه یه هے که اگر «بوالهوس» میں «بو» «ابو» کا مخفف هوتا تو کهیں اپنی اصل شکل میں ضرور آتا مگر ایسا نهیں - مزید عربی زبان میں اس کا عدم وجود اس قیاس کو مضبوط کرتا هے - دوسرا اهم قرینه یه بهی هے که بو (ال) عربی کنیت فارسی لفظ کے ساتھ نهیں آتی - پس اس عتبار سے هوس ، کام ، غونه جو خالص فارسی الفاظ هیں ان پر عربی کنیت اور اضافت کا استعمال ممکن نهیں -

ایک طرف تو فارسی کی اس ترکیب کو عربی سمجھنے کا رجحان تها تو دوسری طرف عربی کنیت کو فارسی «بل» میں تبدیل کرکے مضحکه خیز صورت هورهی تهی - رشید و طواط کی « حدایق السحر » کا مطبوعه نسخه میرے پیش نظر هے جس کی طباعت میں ٦٦٨ هجری کے لکھے هوئے نسخے کا بعینه املا قایم رکھا گیا هے - اس کتاب میں ابوالعلاء شوشتری، ابوالفتح بستی، بوالفرج وادا ، بوالفرج رونی ، بوالمعالی رازی، بوالمعالی شاهپور کو بلعلا ، بلفتح ، بلفرج، بلمعالی کی شکل میں بار بار استعمال کیا هے - شمس قیس رازی (معاصر سعدی شیرازی) کی کتاب « المعجم فی معاییر اشعار العجم»

کے مطبوعہ نسخے میں قدیم املائی خصایص ملحوظ رکھے گئے ہیں ۔ اس کتاب میں ابوالحسن، بوالفرج، بوالعباس، بوالمعالی رازی، بوالمعالی نحاس پانچوں کا املا «بل» فارسی کے ساتھ ہے ۔ یہ قدیم کتابت کا انداز تھا ۔ اس دور کے نامی فارسی ادیب ڈاکٹر ذبیح اللہ صفا کی اپنی مشہور تصنیف «تاریخ ادبیات در ایران» میں یہ عربی کنیت کہیں کہیں فارسی «بل» کی شکل میں ملتی ہے ۔ بہرحال یہ مسلم ہے کہ عربی کنیت فارسی «بل» سے کوئی نسبت نہیں رکھتی ۔ اسکو عربی کی طرح لکھنا چاہئے ۔

(۷) عربی تائے زایدہ فارسی املا میں تین طرح لکھی جاتی ہے : «ت، ہ اور «ۃ» کی شکل میں ۔ عام طور پر پوری ت لکھتے ہیں جیسے علت، رحمت، جہت وغیرہ ۔ لیکن جب کبھی ہائے مختفی (ملین) کی طرح تلفظ ہوتی ہے جیسے، مکہ، فاطمہ، مدینہ، نقطہ وغیرہ تو «ہ» لکھتے ہیں مگر جب عربی ترکیب میں آتی ہے تو اصل عربی شکل میں یعنی «ۃ» کی صورت میں لکھی جاتی ہے جیسے رحمۃ اللہ، نقطۃ الکاف، حدیقۃ الحقیقۃ وغیرہ ۔

بعض اوقات اس طرح کے لفظوں کو فارسی والوں نے دو معنوں میں استعمال کیا ہے مثلاً مراجعت بمعنی واپسی اور مراجعہ بمعنی رجوع کرنا خواہ چیز کی طرف یا شخص کی ۔ ارادت بمعنی اخلاق و محبت اور ارادہ بمعنی خواہش و قصد، اقامت بمعنی ٹھہرنا اقامہ بمعنی کھڑا ہونا، نوبت بمعنی باری، نوبہ بمعنی باری سے آنے والا بخار، رسالت بمعنی پیام لے جانا، رسالہ بمعنی کتاب و نامہ وغیرہ ۔

فارسی میں اس ۃ کی تین شکلیں ہونے کی وجہ سے تنوین میں کچھ دشواری ہوگئی اس لئے کہ تاء زایدہ اور تاء اصلی کے املاء تنوین میں فرق ہے ۔ یہی حال اضافت کی علامت کا ہے ۔ اگر یہ ہای ملین میں تبدیل ہوجاتی ہے تو اس پر علامت (ۂ) آئے گی جیسے مکۂ مکرمہ، لیکن اگر (ت) ہے تو پھر زیر سے کام لیں گے جیسے علامتِ زیر وغیرہ ۔ اسی طرح یائے تنکیر و وحدت کے طریقے میں محض (ت) کی فارسی کتابت کے طرز سے ایک دشواری پیدا ہوگئی ہے اگر (ت) اصلی کی طرح ہے تو اس پر «ی» کا اضافہ کرتے ہیں جیسے «وقتی» ۔ لیکن اگر ہای ملین ہے تو «ای» بڑھائیں گے (قدیم زمانے میں ء بڑھاتے تھے اور ہندوستان میں ابھی تک اس کا رواج ہے) جیسے نامہ‌ای نوشتم وغیرہ

---

(۱) بعض اوقات رحمۃ میں م کے بعد ایک شوشہ دیتے ہیں جو دراصل رحمۃ ہوجاتا اور معنی بدل جاتے ہیں ۔ اسی طرح غیر ضروری طور پر مع کے بجائے معہ لکھتے ہیں جس کے معنی اس کے ساتھ ہیں، جس کا محل وہ نہیں ہوتا

(۸) رسم خط میں مصوت دو ہجائی (Diphthong) اور مصوت کشیدہ کی بعض وقت ایک ہی علامت ہے۔ مثلاً خسرو میں واو، مصوت دو ہجائی اور رو میں مصوت کشیدہ کو ظاہر کرتا ہے - ان دونوں صورتوں میں علامت اضافت دو طرح پر آتی ہیں۔ مصوت دو ہجائی میں صرف زیر اور مصوت کشیدہ میں ‹ی› آتی ہے جیسے خسرو وقت، روی خوب۔ ایک جگہ مصوت کشیدہ کی صورت میں بھی صرف زیر سے کام لیتے ہیں۔ جیسے[1] علو مرتبت۔ بعض لوگ اس استثنا سے ناواقفیت کی بنا پر علو میں ی کا اضافہ کرتے ہیں جو غلط املا ہے۔

(۹) فارسی ضمیر شخصی متصل اور منفصل سے بعض اوقات کچھ املائی دشواری پیدا ہوجاتی ہے۔ متصل کی حسب ذیل شکلیں ہیں جو مضاف سے مل کر آتی ہیں۔ جیسے قلمت (قلم تو)، قلمتان (قلم شما)، قلمش (قلم او)، قلمشان (قلم ایشان)، قلمم (قلم من)، قلممان (قلم ما)۔ دیکھئے آخری دونوں شکلیں کیسی مشابہ ہیں۔ قلممان اضافت نہیں ہے اور قلم ما میں اضافت زیر موجود ہے۔ اور جب اسم میں ضمیر پیوست نہوسکتی ہو تو تلفظ میں بھی التباس کے اور زیادہ مرقع رہتے ہیں جیسے شانہ ماں اور شانۂ ما۔ پہلا فقرہ بغیر اضافت کے اور دوسرا اضافت کے ساتھ ہے۔ اگر مضاف رو جیسا ہے تو اس میں ضمیر متصل اور منفصل میں بہت کم فرق رہ جاتا ہے جیسے روےما و رویمان۔ مگر ان دونوں کی املا میں یہ بات خاص طور پر ملحوظ رکھنے کی ہے کہ پہلی صورت میں ‹ے› کا الگ اور دوسری میں ‹ی› کا ملا کر لکھنا ضروری ہے۔ ان مثالوں سے واضح ہے کہ ضمیر شخصی سے بعض املائی مسائل وابستہ ہیں۔

(۱۰) مرکب الفاظ کے الگ یا ملاکر لکھنے کے قاعدے منضبط نہیں ہوئے ہیں۔ پیشوند اور پسوند سے فارسی میں نئے لفظ بنائے جاتے ہیں۔ انکو کبھی الگ اور کبھی ملاکر لکھتے ہیں، اس سلسلے میں مخصوص قاعدے نہ ہونے کی وجہ سے املائی یکسانی نہیں پیدا ہوتی جیسے همرکاب یا هم‌رکاب، بتکده یا بت‌کده، ستمکار یا ستم‌کار - عربی میں یہ دشواری نہیں اس لئے کہ اس زبان میں پیشوند و پسوند کی کوئی مخصوص علامت نہیں- وہاں ایک آدھ حرف کے اضافے اور حرکتوں میں تغیر کے ساتھ نئے لفظ بنائے جاتے ہیں۔

---

۱ غالباً واو مشدد ہونے کی وجہ سے

جیسے فعل سے فاعل اور مفعول وغیرہ ۔ ان میں پیشوند یا پسوند مخصوص لفظ نہیں ہیں جن سے الگ یا پیوست لکھنے کا مسئلہ پیدا ہو ۔

فارسی املا کے عمومی مسائل ذکر کرنے کے بعد بعض مخصوص مسئلوں کا ذکر ذیل کے صفحات میں کیا جاتا ہے ۔

همزہ کا مسئلہ :

همزہ عربی کا حرف ہے ، فارسی میں نہیں ہے ۔ بعض لوگوں نے لکھا ہے کہ فارسی میں ھمزہ شروع میں آتی ہے تو اس کا مطلب صرف اتنا ہے کہ شروع میں جو الف آتا ہے وہ چونکہ حرکت پذیر ہوتا ہے ، اس بنا پر اس کو همزہ سمجھنا چاہئے ۔ ظاہر ہے کہ یہ عربی همزہ ہی کی تحریف ہوئی ۔ بہرحال همزہ حلقی حرف ہے جس کا تلفظ اہل ایران سے ممکن نہیں ، اس لئے عربی کے وہ الفاظ جو فارسی میں همزہ کے ساتھ مستعمل ہوئے ان میں اہل ایران کو بجا طور پر تصرف کرنا پڑا ۔ عام طور پر حسب ذیل تین قاعدے همزہ کے املا کے سلسلے میں برتے جاتے ہیں :

۱ــ شروع میں همزہ نہیں لکھی جاتی ۔ امیر ، اسیر ، اذن ، اسم ، الفت وغیرہ الفاظ عربی رسم املا کے برخلاف بغیر همزہ کے لکھے جاتے ہیں ۔ یہ تصرف شروع ہی سے ہوا ہے ۔ کسی فارسی تحریر میں امیر کی الف کے اوپر ء نہیں ہوتی ۔

۲ــ همزہ اگر کسی لفظ کے آخر میں آتی ہے تو وہ محذوف سمجھی جاتی ہے ، شعرا ، فضلا ، علماء ، کبریا ، دنیا وغیرہ الفاظ فارسی میں بغیر همزہ کے آتے ہیں ۔ اضافت کی حالت میں « ی » بطور علامت کے لگائی جاتی ہے ۔ جو لوگ ان الفاظ میں همزہ لکھنے کا التزام کرتے ہیں (جن کی تعداد بہت زیادہ نہیں) وہ « ی » کے بجائے ءِ علامت اضافت استعمال کرتے ہیں ۔ ہمارے پرانے شعرا نے اژدھا کے ساتھ سما ، انبیا ، یا گیا کے ساتھ شعرا ، ضعفا ، پادشا کے ساتھ انبیا ، مایشا ، اور نشوونما کے ساتھ آبا ، امرا وغیرہ قافیے استعمال کئے ہیں ۔ ظاہر ہے کہ ان قوافی میں حذف ہمزہ مقصود ہے ۔

۳ــ همزہ جب درمیان میں آتی ہے تو اس کے باقی رکھنے کی طرف رجحان ہے جیسے کأس ، رأے ، ذئب ، توأم ، تأسف ، متأسف ، متأثر ، لؤلؤ ، مؤمن ، ائمه ، مرئی ، قرأت ، جرأت ، مسئله ، مسئول ، سائل وغیرہ وغیرہ ۔ مگر یہ رجحان عام نہیں ہوسکتا ۔ همزہ کا صحیح استعمال کافی معلومات کے بغیر ممکن نہیں اور یہ معلومات عربی زبان سے متعلق ہے ۔

اس بنا پر یہ ہمزہ بھی زیادہ عرصے تک املا میں باقی نہیں رہ سکتی ۔ اُردو میں تو صرف چند لفظوں میں باقی رہ گئی ہے ۔ ایران میں بھی اکثر ادیب اس کا التزام کم ہی کرتے ہیں ۔

یہ تو عربی ہمزہ کا معاملہ رہا ۔ اب فارسی ہمزہ کا حال سنئیے ۔ فارسی میں دو «ی» جب ساتھ ساتھ آتی ہیں تو پہلی «ی» ملکی ہوجاتی ہے جس کی املائی شکل (یی) ہوئی رفتہ رفتہ ی کے نیچے نقطے کے بجائے اس کے اوپر نصف ی کی علامت (ء) بنائے لگے یعنی ئی ۔ یہی آدھی (ی) ہمزہ کہلائی اور اُردو میں ہمزہ کی دو علامتیں عربی ، فارسی ، قرار پائیں ۔

فارسی ہمزہ کے نصف ی ہونے کے چند قراین ہیں ۔ یاے وحدت یا تنکیر کے لئے اسم کے آخر میں (ی) کا اضافہ کرتے ہیں ۔ یہ ی مجہول ہوتی ہے ۔ ہندوستان میں اس کی یہ شکل ہے : شخصے ، چیزے ۔ لیکن جب کوئی اسم ہاے مختفی پر ختم ہو تو وحدت اور تنکیر کے لئے اس پر ایک ہمزہ لگاتے ہیں جیسے جامۂ ، خامۂ ۔ یہ املا کی پرانی شکل تھی جو ہندوستان میں بھی رایج ہے ۔ فارسی جدید کے املا میں اب (جامہ‌یی) یا (جامہ‌ای) لکھیں گے ۔ وہی ہمزہ اب پوری (ی) کی شکل میں نمودار ہوگئی جو اور دوسرے اسم میں ہمارے یہاں بھی موجود ہے ۔

دوسرا قرینہ یہ ہے ۔ فارسی میں اضافت کی تین علامتیں ہیں ۔ زیر ، ی اور ہمزہ ۔ یہ علامتیں پہلوی سے ماخوذ ہیں جس میں صرف ایک ہی علامت یعنی (ی) تھی ۔ یہی (ی) ایسے لفظوں میں باقی ہے جو الف اور و (مصوت) پر ختم ہوتے ہیں جیسے خدای سخن ، روی خوب ۔ مگر جب اسم ہای مختفی پر ختم ہو تو (ی) ہمزہ کی شکل میں تبدیل ہوجاتی ہے جیسے بادۂ شب ، جامۂ خوب ۔ ادھر ایران میں جدت یہ ہوئی کہ ہاے مختفی میں اضافت کی علامت پوری (ی) لکھنے لگے « المعجم » کے مطبوعہ نسخے میں جو دانشگاہ تہران نے چھاپا اور جس کی تصحیح مدرس رضوی نے کی ، ہر جگہ یہ اضافت (ی) ہی ہے یعنی بادہ ی شب اور جامہ ی خوب کی طرح ۔ ظاہر ہے کہ یہ طرز املا جو ابھی اتنا عام نہیں ہوا ہے ، ہمزہ کی اصل یعنی ی کے وجود کی نشاندھی کرتا ہے ۔

ایک تیسرا قرینہ بھی ہے ۔ فارسی میں جو لفظ الف یا واو (مصوت) پر ختم ہوتے ہیں ، ان میں « ی » کا اضافہ اس وقت ناگزیر ہوجاتا ہے جب ان سے جمع یا اسم

کیفیت بنائیں - مثلاً خدا سے جمع بنانا ہو تو خدا پر (ی) کا اضافہ کرنے کے بعد علامت جمع (اں) لگانا پڑے گی، اس طرح (خدایاں) ہوگا - اسی طرح اسم کیفیت کی علامت ی لگانے سے قبل « ی » کا اضافہ کرنا ہوگا اور (خداے+ی) خدایی، اسم کیفیت بنے گی - اس قاعدے سے جدائی، سخن سرایی، خوش خوئی، بدبوئی، وغیرہ بنیں گے - ان مثالوں میں ہمزہ پہلی « ی » کی قایم مقام ہے - آج کل ایران میں ہمزہ کے بجاے ی کے نیچے دو نقطہ لگاکر اصل کی نشاندھی کرنے کا رواج ہورہا ہے جیسے خدائی کے بجاے خدایی -

اردو میں ہمزہ کا استعمال فارسی سے کہیں زیادہ ہے - اوپر کی تمام حالتوں میں یہاں ہمزہ ھی کا استعمال ہوتا ہے، ی کا نہیں - جس طرح دو «ی» کے ساتھ آنے کے موقع پر پہلی « ی » کو ء میں تبدیل کرلیتے ہیں اسی طرح دو واو کو ساتھ نہیں لاتے - دراصل ان دو واو میں پہلا صامت (Consonant) اور دوسرا مصوت کشیدہ (Long vowel) ہوتا ہے - عربی املا میں دوسرا واو نہیں لکھا جاتا جیسے داود، یہی طریقہ فارسی میں بھی رائج ہوا جیسے کاوس، طاوس سیاوش وغیرہ - آقاے بہمنیار نے اپنے املا کے رسالے میں کاووس اور طاووس کو دو واو سے اور سیاوش کو ایک واو سے لکھا ہے - مگر میرے نزدیک اس معاملے میں عربی املاکی پیروی مناسب ہے یعنی دو واوکے بجاے صرف ایک واو سے کام لینا چاھئے - چونکہ صرف چند لفظوں میں اس طرح کا عمل ہے اس لئے التباس کا کوئی موقع نہیں - یہ تو رہا عربی اور فارسی کا معاملہ - اردو کا حال اس کے برعکس ہے - یہاں دو واو کو ساتھ لانے کے بجاے واو پر ہمزہ کی علامت دیتے ہیں - گویا جس طرح دو ی کی صورت میں ہمزہ « ی » کی قائم مقام ہے اسی طرح دو واو کی صورت میں ہمزہ واو کی نشاندھی کرتی ہے - جیسے کاؤس، طاؤس، داؤد، سیاؤش، لکھنؤ، جاؤ وغیرہ اردو کی املائی شکلیں ہیں اور اردو میں یہ پایۂ صحت کو پہنچ چکی ہیں لیکن فارسی میں یہ صحیح نہیں -

ایک قابل ذکر بات ہے کہ جب « ی » علامت اضافت ہوتی ہے تو اردو میں اس پر ہمزہ کی بھی علامت لگاتے ہیں جیسے ناخدائے کشتی - یہ اردو اور فارسی دونوں میں غلط ہے - اردو میں (ناخداے کشتی) اور فارسی میں (ناخدای کشتی) صحیح ہے - اضافت کی علامت « ی » ہے یا ہمزہ، دونوں ساتھ ساتھ کسی حالت میں نہیں آسکتیں -

ذال فارسی :

فارسی میں ذال کا وجود تھا ۔ چونکہ فارسی کی ذال عام طور پر دال میں تبدیل ہوچکی ہے اس بنا پر اس کے وجود پر بعض لوگوں نے شک کیا ہے مثلاً ہندوستان میں غالب اور ان کے متبعین نے ذال کو فارسی ماننے سے انکار کیا ہے ۔ دراصل ان کو «فرہنگ جہانگیری» اور «فرہنگ رشیدی» کے بعض[1] بیانات سے غلط فہمی پیدا ہوئی ۔ بہر حال ان کے زمانے میں چونکہ ذال صرف چند لفظوں میں آتی تھی اس لئے اُنھوں نے ان لفظوں کو غلط قرار دیا اور ان میں کبھی ز اور کبھی دال کا تصرف کیا ۔ گذشت اور گذاشت کو گزشت اور گزاشت بتایا اور آذر اور تذرو کو آدر اور تدرو لکھا ۔ یہ بڑی غلط فہمی تھی ۔ دراصل فارسی میں دال کے وجود پر مطلق کسی قسم کے شبہ کا موقع نہیں ۔ پانچویں اور ابتداے چھٹی صدی ہجری کے نامی ایرانی شاعر حکیم سنائی نے دال اور ذال کے قافیے کے متعلق لکھا ہے کہ اس طرح کا قافیہ گویا فتنے کو پناہ دینا ہے :

فتنه را نام عافیت کرده　　دال یا ذال قافیت کرده

یہاں عربی ذال مقصود نہیں فارسی ذال مقصود ہے ۔ اس سلسلے میں محقق طوسی کی طرف منسوب رباعی کا ذکر ضروری ہے جس کے بعد اس معاملہ میں کسی قسم کا اشکال باقی نہیں رہتا :

آنانکه بفارسی سخن میرانند　　در معرض دال دال را ننشانند
ما قبل وی ار ساکن جزوای بود　　دال است و گرنه ذال معجم حوانند

اس کا مفہوم یہ ہے کہ اہل ایران دال اور ذال فارسی میں امتیاز کرتے ہیں ۔ اگر حرف (د) کے پہلے ساکن حرف ہو (بجز و، ا، ی کے) تو دال ہے ورنہ ذال ۔ اس قاعدے کی رو سے کرد، مرد، زرد، کند میں دال ہے اس لئے کہ دال کے پہلے کے حرف ساکن ہیں ۔ لیکن کنذ، بوذ، خذا میں ذال ہے اس لئے کہ ذال کے پہلے کے حرف متحرک ہیں ۔ اگرچہ کنذ میں ذال ہے لیکن کنند میں دال ہے اس لئے کہ دال کے پہلے کا «ن» ساکن ہے ۔ بیذ، باذ، بوذ، میں ذال ہے، اس لئے کہ ذال کے قبل ی، ا، و ہیں ۔ یہ قاعدہ نویں صدی تک فارسی میں موجود تھا البتہ صاحب «المعجم» کی روایت کے بموجب ماوراءالنہر کے علاقے میں خود اُس کے زمانے میں یہ قاعدہ متداول نہ تھا ۔ مگر خراسان

---

[1] فرہنگ رشیدی میں ایک جگہ ہے : «حق آنست که دال معجمه نیز عاجمیه بلکه دال بوده که ذال معجمه خوانند متاخرین عجم و قاعدهٔ آینده عل تامل»

کے بعض علاقے میں اس قاعدے پر عمل دسویں صدی کے اوایل تک کسی حد تک ملتا ہے ۔ ہمارے ملک کے نامی محقق قاضی عبدالودود نے رسالہ «آج کل» دہلی فروری ۱۹۵۶ میں «غالب اور ذال فارسی» کے نام سے ایک مقالہ لکھا ہے جس میں پانچویں صدی ہجری سے لےکر اس وقت تک کے ایرانی فاضلوں اور شاعروں کے اقوال پیش کرکے دکھایا ہے کہ یہ دال و ذال کے فرق پر زور دیتے آئے ہیں ۔ اسی طرح ڈاکٹر عبدالستار صدیقی نے «ارمغان علمی» میں «ذال معجمہ فارسی میں» کے عنوان سے جو مقالہ تحریر فرمایا ہے اس کے بعد اس سلسلے میں اب کسی قسم کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا ۔

جہاں تک ذال کے وجود کا تعلق ہے اس میں توکوئی کلام نہیں ۔ البتہ بعض الفاظ ایسے ہیں جن میں ذال اور زے میں بڑا التباس ہوجاتا ہے۔ اس سلسلے میں فارسی کے تین مصادر قابل غور ہیں : گذشتن ، گذاشتن ، گزاردن ،- ان میں کے مشتقات میں کبھی صوتی ہم آہنگی ہوجاتی ہے تو ان کا املائی امتیاز ختم ہوجاتا ہے ۔ اس سلسلے کی کچھ تفصیل پیش کی جاتی ہے ۔

۱ــ گذشتن بمعنی گدرنا ، مجبور کرنا ، تجاوز کرنا ، طے کرنا و در گذشتن بمعنی معاف کرنا اور مرنا ہیں ۔ اس سے امر واحد غائب گدر اور گذار ہیں ، انہیں سے دریا گذار ، هامون گذار ، جوشن گذار ، راہ‌گذر ، رہگذار ، رہگذر ، گذران وغیرہ مشتق ہوئے ہیں ۔ چند مثالیں ملاحظہ ہوں :

گر سکندر بر گذار لشکر یاجوج بر کرد سد آهین آن بود دستان آوری عنصری
هرجاکه رود دشمن او صرف زمانه آن راه گرفته است و نشسته بگذر بر "
حافظ تو باد یزدان تا بدینا خضروار بگذرانی عمرها را و تو هرگز نگذری "
گذارکن چو صبا بر بنفشه زار و ببین که از تطاول زلفت چه بیقرارنند حافظ

۲ــ گذاشتن، گذشتن کا متعدی ہے ۔ اسکے مختلف مشتقات فارسی میں کثرت سے مستعل ہیں ۔ اس کے معنی رکھنا ، چھوڑنا ، اجازت دینا ، بنیاد رکھنا وغیرہ ہیں ۔ اس سے امر گذار ، اسم فاعل گذارندہ اور اسم فاعل مرخم بنیان گذار (بنیاد رکھنے والا) قانون گذار (قانون بنانے والا) ہوئے ۔ ذیل میں چند مثالیں پیش کی جاتی ہیں :

بگذار تا بگریم چون ابر در بهاران کزسنگ ناله خیزد روز وداع یاران حافظ
چو دید دشمن نگذاردش که پیش آید عنصری
[illegible] مهر دوستان بگذار که روزگار خود از دشمنان گذارد کین "

تو نیزه بسنگ سیه در گذاری تو پیکان ز پولاد بیرون جهانی عنصر
اگر برسنگ بگشائی تو بازو و گر کف را بدریا بر گذاری "
ور بدریا برگذاری تو سموم قهرخویش ماهیان را زیر آب اندر همه بریان‌کنی "

گذشتن اور گذاشتن کے جتنے مشتقات ھیں ان میں ذال ھے ز نہیں -

۳ـــ گزاردن حو کئی معنوں کے لئے آتا ھے مثلاً :

(الف) اداکرنا، جیسے حق گزار ، سپاسگزار ، شکر گزار ، سخن‌گزار ، نمازگزا
باجگزار، حج‌گزار ، گزارش بمعنی بیان ، گزارشگر بمعنی مورخ وغیره :

بدعوی خسروان را حق نمائی بمعنی چاکران را حق گزاری عنصری
خدا ترس باید امانت گزار امین کز تو ترسد امینش مدار سعدی
کردم این تحفه را گزارش نعز اینت چرب استخوان شیرین مغز نظامی
گزارشگر رازهای نهفت ز تاریخ دهقان چنین باز گفت "

(ب) بمعنی تعبیر خواب کرنا ، گرارش بمعنی تعبیر خواب :

مر این خوابها را بجز پیش او مگو و ز نادان گزارش مجو (فردوسی

(ج) بمعنی ترجمه کرنا ، گزارنده بمعنی مترجم ھے :

گزارنده را پیش بنشاندند همه نامه بر رودکی خواندند

(د) بمعنی تفسیر کرنا ، گزارش بمعنی تفسیر :

سخن حجت گزارد سخت زیبا که لفظ اوست معنی را گزاره (ناصر خس
گزارش چنین میکند جوهری سخن را بیاقوت اسکندری (نظامی

(ی) بمعنی نقش ، گزارش بمعنی نقش دیبا :

شاعر در نظم سخن همچون استاد نساج است که جامهای منظوم بافدو نق
مختلف و شاخ و برگهای لطیف و گزارشهای دقیق درآن پدیدآرد (الم

نظامی گزارش کا تعلق نقش سے یوں ظاهر کرتے ھیں :

گزارای نقش گزارش پذیر که نقش از گزارش ندارد گزیر (سکندر

گزاردن کے جتنے مشتقات ھیں ان میں ذال درست نہیں ز چاھئے - هندو
میں ذال اور زے کے املا میں بڑی بےتوجہی برتی جاتی ھے - «شعری» میں یه آ
شعر ... ھے اور گذارا ، گذارش میں (۲ بار) ز کے ساتھ ذال کا استعمال ھوا ،

مولوی نذیر احمد دہلوی گزارش کو ز سے لکھنے کی تاکید کرتے ہیں لیکن سبب یہی بتاتے ہیں کہ ذال فارسی میں نہیں اس لئے گزارش میں ز چاہئیے ۔ حالانکہ گزاردن کا مادہ و چارتن اور گزشتن کا وتشتن و وترتن ہے ۔ گویا اصل مادے کے لحاظ سے گزارش کا ذال سے لکھنا غلط ہے ۔

یائے مجہول :

فارسی کے موجودہ تلفظ میں یائے مجہول اور واو مجہول دونوں نہیں ہیں ۔ مگر قدیم زمانے میں یہ دونوں آوازیں موجود تھیں ، گو ان کے لئے کوئی دو الگ حرف نہیں تھے ، ایک ہی (ی) اور ایک ہی (واو) سے معروف و مجہول کا کام لیا جاتا ۔ اتفاق کی بات کہ ادھر اردو میں یائے معروف اور مجہول میں فرق کرنے کی غرض سے دونوں کی الگ الگ علامتیں مقرر کرلی گئی ہیں ۔ « ی » معروف اور « ے » مجہول « ی » کی علامتیں ہیں ۔ مگر واو مجہول و معروف کے لئے فارسی اور اردو دونوں میں نہ قدیم میں کوئی علامت تھی اور نہ اب ہے اس لئے واو کا مسئلہ املا کی بحث سے خارج ہے ۔ املا کا مسئلہ صرف (ی) سے متعلق ہے ۔ ہندوستانی تلفظ کی یہ دونوں آواز (جہاں تک فارسی کے مخصوص الفاظ کا تعلق ہے) خود اہل ایران و افغانستان و ماوراء النہر کی تھیں ۔ ہندوستانیوں نے ان لفظوں کو ایرانیوں سے جیسا بولتے سنا تھا ویسا ہی محفوظ کرلیا ، جب یہ لفظ اردو میں آئے اور اردو میں یائے مجہول کی ایک مخصوص علامت (ے) مقرر ہوگئی تو مجہول آوازوں کو (ے) سے اور معروف کو (ی) سے ادا کیا ۔ بالفاظ دیگر یائے مجہول کی مخصوص علامت کا ایران وغیرہ سے کوئی تعلق نہیں ۔ اس بنا پر فارسی رسم خط میں اس (ے) کا کوئی الگ تلفظ نہیں ۔ اردو میں مخصوص الفاظ کے علاوہ یائے تنکیر و وحدت اور یائے اضافت بھی اس مخصوص علامت (ے) سے ظاہر کی جاتی ہیں ۔ یہ رواج فارسی کے اعتبار سے یقیناً غلط ہے اردو میں درست ہوگا ، کیوں کہ ہم شروع میں عرض کرچکے ہیں کہ جس ملک کی زبان ہم پڑھتے ہیں وہاں کے لوگوں کے مخصوص املا کی پیروی ہم پر لازم ہے ۔ ہم کو اپنی طرف سے کسی قاعدے کو رائج کرنے کا حق نہیں پہنچتا ۔

یہاں ایک قابل توجہ بات کا ذکر ضروری معلوم ہوتا ہے ۔ اہل ایران نے یائے مجہول ختم کردی مگر افغانستان اور ماوراء النہر میں یائے مجہول اور واو مجہول دونوں آوازیں اُسی طرح موجود ہیں اور جن لفظوں کو ہم مجہول پڑھتے ہیں وہ لوگ بھی پڑھتے ہیں ، دوسرے

اور شیر اسکی بین مثالیں ھیں۔ ایران میں یہی آواز «آری» اور «بلی» دو لفظوں میں اب بھی موجود ھے - اس کا املا اکثر معروف (ی) کی طرح ھوتا ھے - لیکن بول چال کی زبان میں ایک عجیب طریقہ ایجاد کرلیا گیا ھے - ھم ذکر کرچکے ھیں کہ ھائے مختفی فتحۂ ماقبل کی علامت ھے - اھل ایران اب اس «ہ» کو یائے مجہول کی طرح پڑھتے ھیں - مثلاً کتابخانہ کو ایرانی لہجے میں ھمارے املا کے حساب سے «کتابخانے» پڑھیں گے - اس اصول کے ماتحت اُنھوں نے (ہ) کو یائے مجہول کی علامت قرار دیتے ھوئے «آری» اور «بلی» کو «آرہ» اور «بلہ» لکھا اور تلفظ «آرے» اور «بلے» کیا - اگرچہ یہ تلفظ ھائے مختفی کے منشا کے عین خلاف ھے لیکن اھل زبان کو اس طرح کے تغیر کا حق حاصل ھے - ھائے مختفی قدیم میں علامت فتحۂ ماقبل ضرور تھی مگر دور جدید میں اس کو علامت یائے مجہول سمجھا جارھا ھے -

تنوین :

تنوین خالص عربی چیز ھے اور عربی سے فارسی میں آئی - لیکن فارسی میں عربی ھی لفظوں سے متعلق رھی - فارسی لفظوں پر اس کا استعمال جائز نہیں ھوا - عادۃً صحیح مگر نمونۃً غلط ھے - اس کے املا کے سلسلے میں قابل توجہ بات یہ ھے کہ حرف اصلی پر الف کے اضافے کے بعد دو زبر لگایا جاتا ھے جیسے دایماً، قایماً، لازماً وغیرہ - اگر کوئی لفظ علامت مونث (ۃ) پر ختم ھوا ھے تو اس میں الف کے اضافے کے بغیر (ۃ) ھی پر تنوین کی علامت ھوگی جیسے عادۃً، غفلۃً دفعۃً وغیرہ - اردو میں عام اور فارسی میں بھی کس قدر یہ رحجان ھو چلا ھے کہ (ۃ) پر بھی الف کا اضافہ کرکے تنوین لگانا چاھئے جیسے دفعتاً، نسبتاً، حقیقتاً - مگر یہ صحیح نہیں ھے - اصل یہ ھے کہ جو (ۃ) مادۃ لفظ میں شامل نہیں ھوتی اس پر الف کا اضافہ قطعاً غلط ھے - لیکن اگر (ت) مادے کا جز ھے تو اس (ت) پر الف بڑھا کر علامت تنوین لگائی جائے گی جیسے وقتاً فوقتاً صحیح اور وقۃً فوقۃً غلط ھے - اس کی وجہ یہ ھے کہ وقت میں و، ق، ت تینوں مادے میں شامل ھیں - اس کے برخلاف دفعۃً اور نسبۃً میں (د ف ع) اور (ن س ب) مادے کے حروف ھیں، ۃ مادے سے خارج ھے - ایران کے نامی محقق مرزا محمد قزوینی نے اس طرح کی املا پر سخت گرفت کی ھے - وہ لکھتے[1] ھیں :

[1] بیست مقالۂ قزوینی چاپ شرق ج[1] ص ۹۲ - ۹۳

« نسبتاً غلط املائی فاحش است ، صواب : نسبةً ، صورتاً غلط املائی فاحش ، صواب : صورةً ، جمیع کلماتی که در آخرشان تاء تانیث است مثلاً حقیقةً و کلیةً وغفلةً و بغتة و فجاة و مقدمةً و صورةً و نسبةً وغیر ذلک جمیعاً بدون الف باید نوشته بشوند و نوشتن آنها با الف غلط فاحش و خطای قبیح است »

اس میں شبہ نہیں کہ اس زمانے میں تاے اصلی اور تاے تانیت میں فرق کرنا دشوار ہوگیا ہے - لیکن تھوڑی توجہ سے اس کا فرق معلوم ہوسکتا ہے اور اس املائی غلطی سے محفوظ رکھا جاسکتا ہے - لیکن آقاے بہمنیار نے آقاے قروینی سے اختلاف[1] کرتے ہوئے لکھا ہے :

« بهتر آنست که این گونه کلمات را خواه منتهی بتاء باشد یا حرف دیگر وخواه تاء آخرش زاید باشد یا اصلی با الف نویسند مانند عمداً ، ابداً ، دفعتاً ، غفلتاً ، عادتاً وغیره - »

علامت جمع :

جمع کی علامت اصل لفظ کی جز ہے اس لیے اس کو لفظ کے ساتھ آنا چاھئیے- اسے الگ نہ لکھنا چاھئیے - دنیا کی تمام زبانوں کا یہی اصول ہے - فارسی میں بھی یہی اصول برتنا ضروری ہے - مگر ایسا نہیں ہوتا - جو لوگ علامت جمع الگ لکھتے ہیں وہ املائی غلطی کے مرتکب ہوتے ہیں - پس بازی ها ، شادی ها ، گزارش ها غلط ہے - اس سلسلے میں ایک ضروری گزارش ہے - جو لفظ ہای مختفی پر ختم ہوتے ہیں ان میں تو جمع کی علامت گویا الگ لکھی ہی جاتی ہے جیسے نامه ها ، خامه ها ، جامه‌ها وغیرہ ، مگر یہ درست نہیں - بات یہ ہے کہ ہاے مختفی دراصل کوئی الگ حرف نہیں - یہ ایک علامت ہے جو ماقبل کے زبر کو ظاہر کرتی ہے - جامه اور نامه پہلوی میں جامک اور نامک تھے ، زبان دری میں ک حذف ہوا تو م پر زبر رکھنا تھا اس لئے اس میں ہاے مختفی کا اضافہ کردیا اور لفظ کا خاتمہ م کے بجاے ہ پر ہوا اور اس طرح م پر زبر لگایا جاسکا- اس سے ظاہر ہے کہ ہاے مختفی جو زبر کی قائم مقام ہے لفظ کے آخر

---

[1] لغت نامه دهخدا ج ۳۰ ص ۱۷۲

ی میں آسکتی ہے ، درمیان میں اس کے آنے کا کوئی سوال نہیں اس لئے کہ درمیان کا ہر حرف ہر طرح کی حرکت قبول کرسکتا ہے - پس جمع کی حالت میں لفظ ہ سے آگے بڑھ کر «الف» یا «ن» پر ختم ہوا تو پھر درمیان میں «ہ» کو باقی رکھنے کا کوئی موقع نہیں اس سے ماقبل کا حرف بآسانی مفتوح ہوسکےگا - پس جامہ کی جمع جامہ ھا غلط، جامہا صحیح ہے - شمس قیس رازی نے بھی اس طرف واضح طور پر اشارہ کیا ہے:

ہاے اصلی اور ہاے وصلی (غیر ملفوظ) میں فرق یہ ہے کہ ہاے اصلی ہر حالت میں ملفوظ (مکتوب) ہوتی ہے خصوصاً اضافت، جمع، تصغیر اور نسبت کی حالت میں جیسے زرۂ من (اضافت)، زرہہا (جمع)، زرہک (تصغیر)، زرہی (نسبت)۔ ہاے وصلی سواے ضرورت قافیہ کے ملفوظ نہیں ہوتی، تقیطع میں ایک حرف میں اس کا شمار نہیں ہوتا۔ اضافت کی حالت میں ہمزۂ ملینہ سے بدل جاتی ہے۔ جمع میں کتابت سے گرجاتی ہے - تصغیر اور نسبت کی حالت میں گ میں تبدیل ہوجاتی ہے - ہ خستہ دارم دیدہ در ہجرت ہمیشہ - اس میں خستہ اور دیدہ کی ہ تقطیع میں نہیں آتی اور ہمیشہ کی ہ ضرورت کی بنا پر وقف ملفوظ ہے - اضافت: دایۂ من، بندۂ تو، جمع: شانہا، بہانہا تصغیر: بندگک، دایگک، نسبت: بندگی، دایگی - ہاے وصلی کی دو قسمیں ہیں - اول وہ ہیں جن کا کام بجز دلالت حرکت ماقبل کے اور کچھ نہیں جیسے شانہ، بہانہ، جامہ، نامہ، خانہ، سرکہ، سینہ، سفرہ، خندہ، گریہ وغیرہ - دوسری قسم وہ ہے جس کا کام دلالت حرکت ماقبل کے علاوہ تعین معنی خاص بھی ہے - اس کی چار صورتیں ہیں:

۱—ہاے تخصیص جو نوع کو جنس سے ممتاز کرے اس کی حسب ذیل مثالیں ہیں:

دندان سے دندانہ، چشم سے چشمہ، زبان سے زبانہ، پاے سے پایہ، گوش سے گوشہ، دست سے دستہ، ناخن سے ناخنہ، تن سے تنہ، پشت سے پشتہ، زرین سے زرینہ، سیمین سے سیمینہ، چوب سے چوبینہ، آواز سے آوازہ، جہل سے جہلہ، دہ سے دہہ، ہفت سے ہفتہ، ترش سے ترشہ، تلخ سے تلخہ، بنفش سے بنفشہ، سبز سے

سبزہ ، سیاہ سے سیاهه ، سپید سے سپیدہ ، زرد سے زردہ، نشان سے نشانہ، کران سے کرانہ، میان سے میانہ، آسمان سے آسمانہ وغیرہ۔

۲—ہاے صفت جو ماضی کے صیغہ میں شامل ہوکر صفت کی صورت پیدا کرتی ہے جیسے آمدہ ، نشستہ، خفتہ ، کردہ وغیرہ۔

۳—ہاے فاعل جو فعل مضارع جمع غایب سے مل کر فاعلیت کے معنی پیدا کرتی ہے جیسے گویندہ ، دانندہ ، کنندہ وغیرہ

٤—ہاے لیاقت جو اسم کی حالت جمع میں آتی ہے اور لیاقت اور نسبت کی خصوصیت پیدا کرتی ہے جیسے شاہانہ ، مردانہ ، زنانہ ، محکومانہ ، مجرمانہ وغیرہ »۔

اس تفصیل سے ظاہر ہے کہ جمع کی حالت میں ہاے وصلی کی جملہ اقسام کی ہ کا حذف بقول صاحب «المعجم» ضروری ہے۔ اس کے برخلاف آقای بہمنیار کا خیال ہے کہ جب ہاے غیرملفوظ کے حذف سے التباس کا اندیشہ ہو تو جمع کی حالت میں اس کا باقی رکھنا مناسب ہے ۔ وہ پیالہ اور سایہ کی جمع پیالہا اور سایہا صحیح سمجھتے ہیں لیکن دندانہ ، چشمہ ، زبانہ ، لالہ ، بادہ کی جمع میں (ہ) کا باقی رکھنا ضروری سمجھتے ہیں تاکہ وہ دندان ، چشم ، زبان ، لال ، باد سے ممتاز رہیں ۔ میرے نزدیک التباس کی خاطر کسی اصول کو توڑنا مناسب نہیں ہے البتہ اگر یہ کہا جاے کہ ہاے وصلی کی قسم اول جو کسی معنی خاص کے لئے معین نہیں ، اس کی جمع میں ہ حذف ہو اور قسم دوم کی جملہ صورتوں میں ہ باقی رکھی جاے۔ حالانکہ یہ استثنا بھی صاحب «المعجم» کے منشا کے خلاف ہے۔

مرکبات کی چسپیدگی:

مرکبات کے سلسلے میں حسب ذیل باتیں قابل توجہ ہیں :

(الف) مرکب مزجی ہمیشہ ایک ساتھ ہونگے۔ اس سے مراد یہ ہے کہ جب ، ایک مرکب کے دو اجزا آپس میں اس طرح پیوست ہوگئے ہیں کہ وہ ایک مفرد کا حکم رکھیں تو ان ملاکر رکھنا چاہئے جیسے خاکسار ، گلستان[1]، سنگلاخ، پیشگاہ ، شاہترہ

---

[1] ہاے عطفی پر ختم ہونے والے لفظوں میں پسوند الگ لکھتے ہیں جیسے لالہزار ، بادہ خوار ، دیدہور ، گیہ بر وغیرہ ۔ مگر عنصری کے یہاں لالستان ہے : ع زینا ہمی جولان ز نقش گرد لالستان بود ۔

یماب ، گلرخ ، دلبر ، غمگسار ، دستکش ، همنام ، گوشواره ، خوشرو ، دستیار ، بختیار ، اندار ، دلدار ، پاسبان ، همچنین ، بیعقل ، بیخرد[1] ، همرنگ ، همدرس[2] ، همرکاب ، لرو ، یکدل وغیرہ

(ب) مرکب اضافی اور توصیفی ملاکر نہیں لکھے جاسکتے جیسے سفارتکبری ، ض لطیف ، دل من ، روی تو ۔ لیکن اگر مقلوبی صورت ہو تو ملاکر لکھہ سکتے ہیں یسے کتابخانہ ، (خانۂ کتاب) ، کتخدا وغیرہ ۔ کبھی کبھی جب علامت اضافت ختم ہوگئی ، تو بھی ملاسکتے ہیں جیسے صاحبدل ، صاحبقران ۔ کبھی مرکب اضافی اسم علم ہوجاتا ے تو اضافت ختم ہوکر دو جزو پیوستہ لکھے جاتے ہیں جیسے شاہ جہان کے بجاے اجهان ۔ ان صورتوں کے علاوہ مضاف مضاف الیہ یا صفت موصوف کو پیوست لکھنا غلط گا ۔ جیسے سفارتکبرای ایران[3] یا رویتو یا گلسرخ ۔ رویتو میں علامت اضافت ی ، جود ہے مگر ساتھہ لکھنے میں اضافت کا عمل باطل ہوگیا ۔ عجیب بات ہے کہ بعض رانی نا واقف اسم علم تک کے دو جزو کے ملانے میں کسی قسم کا تکلف نہیں رتے جیسے رجبعلی ، قربانعلی وغیرہ ۔ یہ غلط طریقہ ہے اور اس کی پیروی نہیں کرنا رنا چاہئیے ۔

(ج) مرکب عطفی میں اگر حرف عطف (واو) حذف ہوچکا ہو تو ساتھہ ملاکر لھنا بہتر ہے جیسے گفتگوی ، جستجوی ، خانمان ، رستخیز جو اصلاً گفت و گوی ، ست و جوی ، خان و مان ، رست و خیز ہیں ۔ لیکن علامت عطف کو باقی رکھنا مقصود ہو تو ر یہ دونوں جز نہیں مل سکتے ۔ فارسی میں دونوں طریقے یکساں رایج ہیں مگر اردو میں رف پہلا طریقہ ملتا ہے ۔

<u>ض اجزا کی چسپیدگی:</u>

۱ ۔ است کا الف کبھی حذف ہوکر اسم یا فاعل سے مل کر آتا ہے اور بھی باقی رهتا ہے جیسے چنانست ، کتابست ۔ لیکن آذر است ، خانہ است ، رفتہ است ۔ می است ں الگ لکھنا چاہئیے گو بعض اوقات رفتہ است و دیدہ است ، رفتست و دیدست ہو جاتا

---

۱ لیکن بی خورد و خواب یا بی‌نام و ننگ میں الگ لکھنا چاہئیے ۔

۲ هم مسلک میں الگ لکھنا بہتر ہوگا ۔

۳ ایرانی سفارت خانے کے پیڈ پر یہی چھپا ہوا ہے ۔

ہے۔ کہ، چہ، نہ کے ساتھ کیست، چیست، نیست ہوجاتا ہے، اسی طرح قاضئی است کے بجاے قاضیست لکھتے ہیں۔ ، اند، میں ایسے حرف کے ساتھ جو بعد والے حرف سے مل سکتے ہیں، الف حذف ہو جاتا ہے جیسے ہمدمند (ہمدم اند)، اسی طرح ہمدمی (ہمدم ای)۔ مگر فرزانہ اند میں الف باقی رہے گا۔

۲۔اگر فعل الف سے شروع ہوتا ہے تو باے زینت یا پاے نفی سے ملنے پر وہ ‹ی› میں تبدیل ہوجاتا ہے جیسے بینداخت، بیابد، نیامیزد، نیازارد وغیرہ۔

۳۔حرف نفی و باے زینت فعل سے مل کر آتے ہیں جیسے برفت، نگفت۔ اگر حرف نفی فعل سے جدا ہے تو پھر دوسرے لفظ سے نہیں مل سکتا مثلاً اس مصرعے میں: وین نہ عجب عنصری الخ یا اونہ اہل این باشد- حرف نا کے کسی سے ملنے کا سوال ہی نہیں جیسے ناروا، نادرست وغیرہ۔

٤۔باے اضافت اسم و ضمیر کے ساتھ مل کر آتا ہے جیسے بدو[1]، بمن وغیرہ۔

٥۔تر علامت اسم تفصیل صفت سے مل کر لکھی جاتی ہے جیسے شریفتر خوبتر وغیرہ۔

٦۔کہ، چہ چند جگہ اپنے پہلے[2] لفظ سے مل کر آتے ہیں جیسے آنکہ، آنچہ، چنانکہ، اینکہ، انچہ، چنانچہ، در صورتیکہ، وقتیکہ وغیرہ۔لیکن آقاے بمنیار کا یہ بھی خیال ہے کہ اپنے سے بعد کے لفظ سے ان کا ملانا درست نہیں مثلاً چقدر، چگفت غلط املا ہے۔ چہقدر، چہ گفت صحیح ہوگا۔ ‹کہ› بعد کے آن، این، او سے مل جاتا ہے جیسے کان، کاین، کو۔

۷۔حرف را اسم سے الگ لکھنا چاہیے مگر کہ، چہ سے مل کر آتا ہے جیسے کرا، چرا،

---

۱ بدو اور بدین کا قدیم املا بذو اور بذین ہے۔ اگر حرف اضافت نکال دیں تو پھر ذال کا کوئی سوال نہیں۔ دال کے ذال میں تبدیل کی وجہ یہ ہوئی کہ اس کے پہلے حرف (ب) متحرک ہے۔ اس سے واضح طور پر معلوم ہوا کہ حرف اضافہ پیوست لکھا جاتا تھا۔ دیکھئے «المعجم» طبع دانشگاہ تہران ص ۲۲۷.

۲ آقای بہمنیار کسیکہ، مردیکہ، وقتیکہ وغیرہ میں کہ کو الگ لکھنا صحیح سمجھتے ہیں۔

۸۔ ایں، آن اور او کا الف در اور از کے ملنے سے حذف نہیں ہوتا جیسے
دراین، ازان، دراو = ان فقروں میں الف کا حذف بہتر نہیں ہے -

۹۔ می اور ہمی علامت استمرار ہے۔ می کو فعل سے پیوست لکھنا اور ہمی کو
جدا لکھنا زیادہ بہتر ہے مگر بہت سے مستند ادیبوں کے یہاں (می) فعل سے الگ ملتا
ہے۔ مثلاً ڈاکٹر محمد معین نے «چہار مقالہ» میں (می) کو الگ رکھا ہے -

اس گزارش سے واضح ہے کہ ابھی فارسی املا کے مسائل اعلی معیار تک
نہیں پہنچ سکے ہیں کیونکہ چند قاعدوں کے علاوہ باقی سب میں کافی استثنا موجود ہیں اور
استثنا کی کثرت بےاصولی کی طرف رہنمائی کرتی ہے - اگر املا کے قواعد پر برابر عمل
ہوتا رہے تو رفتہ رفتہ یہ بےاصولی خود بخود ختم ہوجائے گی اور زبان املا کے لحاظ
سے معیاری ہوجائے گی جیسی عربی و انگریزی وغیرہ زبانیں ہیں -

اردو میں جدید تحقیق* کا آغاز

سرسید اور ان کے بعض رفقا

از

ڈاکٹر محمود الہی، صدر شعبۂ اردو، گورکھپور یونیورسٹی، گورکھپور

فورٹ ولیم کالج اور دھلی کالج اگرچہ اردو شعر و ادب میں زندگی کی ایک تابناک کرن کی نشاندھی کرتے ھیں لیکن جہاں تک تحقیقی فتوحات کا تعلق ھے، ان کا وجود اس باب میں اھم نہیں۔ ان اداروں نے تحقیق کے میدان میں کوئی ایسا قدم نہیں اٹھایا، جس سے ایک نئے سفر کا اندازہ لگایا جاسکے۔ سنہ ۵۷ کے ھنگاموں کے بعد ملک کے ھر شعبے میں جو انقلاب رونما ھوا، اس کا حال سب کو معلوم ھے۔ اسی طرح سرسید نے بالخصوص اردو والوں کی جو رھبری کی ھے، اس کا بھی علم سب کو ھے۔ سرسید پر اگرچہ ابھی تک بہت کم لکھا گیا ھے لیکن یہ کمی اس حقیقت کے راستے میں حائل نہ ھوسکی کہ اردو کی نشاۃ ثانیہ میں سب سے بڑا ھاتھ سرسید کا ھے۔ نئے دور میں جامع حیثیات کی ترکیب سب سے زیادہ سرسید پر صادق آتی ھے۔ ملک و قوم اور علم و ادب کو بالیدگی اور توانائی بخشنے کے لئے انھوں نے کیا کچھ نہیں کیا۔ ان کی سب سے بڑی دین یہ ھے کہ اردو زبان ان کے ھاتھوں ایک ھنگامی منزل اور دور کشاکش میں آزادی رائے اور بالیدگی فکر کا مظہر بن گئی۔

جس عہد میں سرسید کا تصنیفی اور تحقیقی شعور پختہ ھورھا تھا، وہ قدیم معیار تحقیق کے لحاظ سے کم اھم نہیں۔ آزردہ، شیفتہ، غالب اور امام‌بخش صہبائی علمی اور فنی رموز و نکات کے باب میں جو محققانہ بصیرت رکھتے تھے، ان سے سرسید بھی فیض‌یاب ھوئے اور «آثارالصنادید» کی تصنیف (۱۸۴۶ء) تک ان کی طبیعت میں اسلاف کی صالح تحقیقی روایات رچ بس چکی تھیں۔ «آثارالصنادید» کے جو دو ایڈیشن (پہلا سنہ ۱۸۴۷ء میں اور دوسرا

---

* اس موضوع پر راقم بیطور نے تفصیل سے لکھنا شروع کیا ھے۔ اسکی پہلی قسط اس مقالے کی شکل میں آپ کی خدمت میں پیش ھے۔

سنہ ١٨٥٤ء میں) خود سرسید کی ترتیب و تہذیب کے ساتھ شائع ہوئے تھے۔ ان کے درمیانی وقفے سے سرسید کی قوت تحقیق کی رفتار سفر کا حال معلوم ہوجاتا ہے۔ اس کے پہلے ایڈیشن نے اردو تحقیق کو ایک نیا موضوع دیا۔ مگر اس میں نئے آداب تحقیق کے واضح نشانات نہیں ملتے۔ اس سے یہ تو معلوم ہوجاتا ہے کہ سرسید نے اس کی تصنیف کے پیچھے کتنے ہفت خواں طے کئے ہوں گے اور کتنا خون جگر صرف کیا ہوگا، مگر حق بات یہ ہے کہ وہ تحقیق جدید کے مبادیات تک نہ پہنچ سکے۔ اس میں نہ تو روایت کو درایت کی کسوٹی پر پرکھنے کا رجحان ملتا ہے اور نہ استدلالی طریقہ کار اپنانے کا میلان پایا جاتا ہے۔ یہ ایڈیشن مآخذ کے حوالے اور ان کی ثقاہت کی چھان بین سے بھی خالی ہے۔ ان خامیوں کے باوجود اس ایڈیشن کو سرسید کے پہلے تحقیقی قدم سے تعبیر کیا جاسکتا ہے جو ایک نئے رخ کے تجسس میں اٹھا ہے۔ اس ایڈیشن کو مغربی عالموں نے پسندیدہ نظروں سے دیکھا اور اسی کارنامے کے توسط سے سرسید انگریزوں اور انگریزی علم و ادب سے زیادہ قریب ہوگئے۔ کچھ دنوں بعد مسٹر رابرٹس کے ایما سے انہوں نے «آثارالصنادید» پر نظرثانی کی اور اسے ١٨٥٤ میں شائع کیا۔ «آثارالصنادید» کا دوسرا ایڈیشن مغربی آداب تحقیق کا حامل ہے۔ اس ایڈیشن کی نہ صرف زبان بدلی ہوئی ہے بلکہ مطالب و مشتملات میں اچھا خاصا فرق ملتا ہے۔ اس کی ترتیب و تہذیب تحقیق کے ایک نئے نقطۂ نظر کی آئینہ‌دار ہے۔ اس ایڈیشن کی ایک نمایاں خوبی یہ ہے کہ اس سے وہ ساری باتیں نکال دی گئی ہیں جن پر داستانی رنگ غالب تھا اور جو ہر طرح محتاج ثبوت تھیں۔ پہلے ایڈیشن کا انداز بیان جذباتی اور داستانی تھا، دوسرے ایڈیشن کا مورخانہ اور محققانہ ہے۔ اُنہوں نے جو کچھ بھی کہا، اس کی کوشش کی کہ اپنے پڑھنے والوں کو اپنے معلومات کے ذرائع اور ماخذ بھی بتائیں۔ دوسرے ایڈیشن کے دیباچے میں اس کے افادی پہلوؤں پر روشنی ڈالتے ہوئے سرسید کہتے ہیں :

> «۔ ۔ ۔ پہلی کتاب میں جو حال بیان کیا گیا تھا، اوس کی سند نہ تھی۔ اب کی کتاب میں جو حال لکھا گیا ہے اکثر اوس کی سند کے لئے نام اوس کتاب، تاریخ کا جس سے وہ حال لکھا گیا، حاشیے پر مندرج ہے»[1]

١۔ آثارالصنادید نامی پریس کانپور (سنہ ١٩٠٤ ع) ص ٣

اس دیباچے میں سرسید نے اپنے مآخذ اور ذرائع کی فہرست بھی دی ہے۔ پہلا ایڈیشن تاریخی اور موضوعاتی ترتیب کے لحاظ سے ناقص تھا، دوسرے ایڈیشن میں انھوں نے یہ نقص دور کیا اور ہر باب کا اشاریہ قائم کیا جو اس بات کا ثبوت ہے کہ سرسید مغربی آداب تحقیق سے واقف ہوچکے تھے اور یہ سمجھ گئے تھے کہ مواد کو کس طرح مرتب کرنا چاہئے - دونوں ایڈیشنوں کے مندرجۂ ذیل اقتباسات سے یہ بات واضح ہوجائیگی کہ سرسید کے انداز تحقیق نے ارتقائی منزل کتنی اور کس طرح طے کی۔ شہر دہلی کی وجہ تسمیہ بتاتے ہوئے وہ کہتے ہیں :

(پہلا ایڈیشن) :

«اس بات میں بڑا اختلاف ہے کہ اندر پت کو دلی کب سے کہنے لگے اور اس میں تین روایتیں ہیں۔ ایک یہ کہ لفظ ڈھلی ہے ہندی ڈال سے اور ڈھلی ہندی میں نرم زمین کو کہتے ہیں کہ جہاں میخ نہ گڑ سکے۔ یہاں کی زمین بھی بہت نرم تھی اور میخ نہ گڑسکتی تھی اس واسطے اس کو بھی ڈھلی کہنے لگے۔ دوسری بات یہ کہ دہلو ایک زمیندار تھا۔ اس نے اپنے نام پر ایک گاؤں آباد کیا جب سے اس کو دہلی کہنے لگے - تیسری روایت یہ ہے کہ راجہ دلیپ نے اپنے نام پر شہر آباد کیا جب سے دلی کہنے لگے اور اب لوگوں کی زبان پر دلی بغیر (ہ) کے جاری ہے اور اگلی کتابوں میں دہلی (ہے) سے لکھا ہے۔ قول فیصل اس میں یہ ہے کہ راجہ دلیپ سے پہلے دہلی ہے کے ساتھ مشہور ہوگا اور پھر دلی بغیر ہے کے کہنے لگے ہونگے۔ اس سبب سے دونوں نام لکھنے بولنے میں آتے ہیں[1]»

(دوسرا ایڈیشن) :

«اس بات میں بڑا اختلاف ہے کہ اندرپت کا نام کیسے دلی ہوگیا۔ یہ بات بہت مشہور ہے کہ راجہ دلیپ نے جو سورج بنسیوں میں اور چندر بنسیوں میں کا ایک راجہ ہے اپنے نام پر دلی آباد کی لیکن

---

[1] آثارالصنادید جلد چہارم نول کشور (۱۸۹۵ء) ص ۳

یہ بات صحیح نہیں معلوم ہوتی، اس واسطے کہ ہندوؤں کی اگلی پوتھیوں میں باوجودیکہ راجہ دلیپ[الف] کا ذکر ہے مگر کہیں دلی کا نام نہیں بلکہ جہاں لکھا ہے اندرپت ہی کرکر لکھا ہے اور بعضے[ب] تاریخوں میں لکھا ہے کہ ۳۰۷ ہجری مطابق ۹۱۹ ء کے تنوروں کے خاندان میں سے ایک نے شہر اندرپت کے برابر دھلی شہر بسایا اور جو کہ[ج] وہاں کی زمین نرم تھی اور ہندی میں دھلی نرم زمین کو کہتے ہیں جہاں میخ نہ تھم سکے اس سبب سے وہ بستی دھلی کر کر مشہور ہوئی مگر اس سنہ میں نہ تنوروں کے خاندان میں حکومت تھی اور نہ اس سبب سے دلی نام پڑجانا قریب قیاس ہے۔ اس واسطے یہ بات قابل اعتماد کے نہیں۔ مشہور بات جو صحیح بھی معلوم ہوتی ہے، یہ ہے کہ راجہ دھلو[د] قنوج کے راجہ نے اس سبب سے کہ دلی کے راجہ اکثر قنوج کے تابع رہے ہیں، اندرپت میں اپنے نام پر شہر بسایا جب سے اس شہر کا نام دھلی مشہور ہوا بلکہ اصلی نام دھلی کا دھلو ہے چنانچہ[ہ] امیر خسرو نے جلال الدین فیروز شاہ کو خطاب کر کر دھلو کا لفظ ایک شعر میں باندھا ہے: شعر

یاک اسپم بخش یاز آخور بفرما بارگیر
یا بفرمان دہ کہ گردوں شینم و دھلو روم

راجہ دھلو راجہ پورس یعنی خور راجۂ کمایوں کے ہم عصر تھا . . . . یہ واقعہ تین سو اٹھائیس ۳۲۸ قبل حضرت مسیح ہوا کہ تخمیناً یہی زمانہ دھلی شہر بسنے کا خیال ہوسکتا ہے[1]۔»

[الف: مرآت آفتاب نما ۔ ب: تاریخ فرشتہ ۔ ج: نزھۃ القلوب ۔ د: مرآت آفتاب نما ہ: جواہرالحروف]

سرسید نے امام غزالی اور دوسرے متکلمین کے عہد کا اپنے عہد سے مقابلہ کرتے ہوئے ایک بار کہا تھا:

«. . . ان کا زمانہ ایسا تھا کہ « لاادری » (میں نہیں جانتا) کہہ کر

---

1 آثارالصنادید باب دوم (نامی پریس ۱۹۰۴ ء) ص ۸—۷

ان کا پیچھا چھوٹ گیا مگر ہمارا زمانہ ایسا نہیں ہے۔ تمام علوم گو ہم میں نہ سہی مگر دوسری قوموں میں بدرجۂ اعلی پہنچ گئے ہیں اور پہنچتے جاتے ہیں . . . بس اس زمانہ میں کسی بات کے مدعی کو دعوی کرنا اور پھر «لاادری» کہہ دینا کافی نہیں۔ ایسا کرنا خود اپنی ہنسی اڑانا ہے . . . »[1]

اگرچہ سرسید نے یہ بات علم کلام کے باب میں کہی تھی لیکن ان کا اصول حقیق متعین کرنے میں یہ بات بہت مفید ثابت ہوسکتی ہے۔ «آثار الصنادید» کے پہلے ایڈیشن میں وہ خود «لاادری» کے قائل تھے - لیکن دوسرے ایڈیشن تک پہنچتے پہنچتے انھوں نے یہ سمجھ لیا کہ آنے والے دور میں اس قسم کے جملوں کی کوئی حیثیت نہیں ہوگی۔ اصل بات یہ ہے کہ وہ «لا ادری» جیسے جملوں کو محقق کا عذر لنگ اور دلیل درماندگی سمجھتے ہیں۔ انھیں یقین تھا کہ اگر دقت نظر اور انہماک و توجہ سے کام کیا جائے تو مسائل حل ہوسکتے ہیں۔

دونوں ایڈیشنوں کے اسلوب بیان کا تجزیہ حالی نے بڑے دل نشین انداز میں کیا ہے - وہ کہتے ہیں :

« بڑی خوبی اس ایڈیشن میں یہ ہے کہ اس کی عبارت میں بہ نسبت پہلے ایڈیشن کے نہایت سادگی ہے اور اس کا بیان ایشیائی مبالغوں اور تکلفات باردہ سے بالکل پاک ہے . . . »[2]

پہلے ایڈیشن میں صرف مبالغہ پردازی اور عبارت آرائی ہی نہیں تھی - عمارتوں کے کھنڈر دیکھ کر ان پر رقت طاری ہوجاتی ہے اور تاریخی حقایق پیش کرتے وقت وہ جذباتیت کا شکار ہوجاتے ہیں۔ وہ اپنے پڑھنے والوں کو عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرنے لگتے ہیں اور بے ثباتی عالم پرسلسلۂ وعظ شروع کردیتے ہیں۔ عبرت حاصل کرنے کی تلقین کرنا اور بے ثباتی عالم پر واعظ کہنا اپنی جگہ قابل تحسین باتیں ہیں لیکن ایک مورخ اور محقق کو اس سے کیا سروکار؟ ۔ سرسید نے پہلے ایڈیشن کی اس خامی کو دور کیا اور دوسرے ایڈیشن سے بڑی حد تک اس طرح کے بیانات خارج کردیئے۔

---

۱ مکاتیب سرسید مرتبۂ مشتاق حسین (اشاعت اول) ۸۹ ـ ۲۸۸

۲ حیات جاوید ـ اکادمی پنجاب ، لاہور (۱۹۵۷ ع) ص ۱۱۷

« آثار الصنادید » کے دونوں ایڈیشنوں کا فرق قدرے تفصیل کے ساتھ محض یہ بتانے کے لئے بیان کیا گیا ہے کہ تربیت و تہذیب اور مطالب و مشتملات کے لحاظ سے سرسید کے تحقیقی اکتسابات کی بنیاد « آثار الصنادید » کا دوسرا ایڈیشن ہے جب وہ انگریزوں سے قریب تر آئے اور ان کے علمی و فنی نکات سے متاثر ہوئے ۔

تصحیح « آئین اکبری » (۱۸۵۵ ـ ۵٦) سرسید کا پہلا اور آخری کارنامہ ہے جس پر انہوں نے خود فخر کیا ۔ وہ کہتے ہیں :

« . . . اگر بر بخت بیدار خود صد هزار بار نازم رواست و کلاه گوشهٔ افتخار بفلک رسانم سزاست . . . »[1]

اس وقت تک ملک میں تصحیح و ترتیب اور ایڈٹنگ کا رحجان عام نہیں ہوا تھا ۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ ہے کہ یہاں عربی ، فارسی اور اردو کے چھاپہ خانوں کی کمی تھی ۔ جب پریس کا رواج عام ہوا تو اہل علم ایڈٹنگ کی طرف متوجہ ہوئے ۔ اس میدان میں سرسید کو اولیت حاصل ہے ۔ اس کارنامے کی انجام دہی میں خود سرسید کے الفاظ میں « نقد روان عمر »[2] صرف ہوگیا ۔ امام بخش صہبائی نے ان کی محنت شاقہ کو بجا طور پر « دود چراغ خوردن[3] » سے تعبیر کیا تھا ۔ اس کے عمیق مطالعے کے بعد یہ نتیجہ آسانی سے نکالا جاسکتا ہے کہ سرسید نے اس کے ایک ایک لفظ پر غور و خوض کرکے اس کا صحیح مفہوم متعین کرنے کی کوشش کی ہے ۔ حالی سرسید کو داد دیتے ہوئے کہتے ہیں :

« آئین اکبری اول تو زبان اور طرزبیان کے اعتبار سے ایک نئی طرح کی کتاب تھی ، دوسرے جس قسم کے مضامین اس میں بیان کیے گئے ہیں ، فارسی لٹریچر میں کبھی اس قسم کے مضامین بیان نہیں ہوئے تھے اس لئے اُس کے پڑھنے سے جی الجھتا تھا ، پھر آئین اکبری کے نسخے کاتبوں کے سہو و خطا سے مسخ ہوگئے تھے ۔ سرسید نے اول جہاں تک مل سکے اس کے متعدد نسخے بہم پہنچائے ۔

---

۱ آئین اکبری ـــ مطبع اسمٰعیل ، دہلی (۱۲۷۴ھ) احوال هندوستان ـــ ص ۲٦۹
۲ آئین اکبری ـــ احوال هندوستان ص ۲٦۹
۳ ایضاً تقریظ ص ۷۷۴

ان میں ایک آدھ نسخہ صحیح بھی مل گیا اور اس طرح غلط اور صحیح نسخوں کے باھمی مقابلہ کرنے سے ایک نسخہ سب سے زیادہ صحیح تیار ھوگیا ۔ اس کے بعد انھوں نے فارسی، عربی، ترکی، ھندی اور سنسکرت کے اکثر غریب الفاظ کی شرح کی ۔ جو اصطلاحیں اکبر کے زمانے میں ہر ایک آئین کے متعلق مستعمل تھیں یا خود ابوالفضل نے اختراع کی تھیں ، ان کی جابجا تشریح کی۔ اُس زمانے کے اوزان و نقود کی اس زمانہ کے اوزان و نقود سے مطابقت کی۔ جن جدولوں میں مصنف نے کچھ خانے خالی چھوڑ دیئے تھے اور تمام نسخوں میں وہ خانے خالی پائے گئے ان کو اور کتابوں سے تحقیق کرکے معمور کیا ۔ کہیں کہیں جدولوں میں خود مصنف نے غلطی کی تھی، اس کو بہت کوشش سے تحقیق کرکے صحیح کیا۔ بعض جدولوں میں ھندسوں کی جگہ حروف لکھے ھوئے تھے، ان کی قیمت ھندسوں میں بھی ظاھر کر دی۔ بعض جدولیں جو تمام نسخوں میں مختلف پائی گئیں وہ آئین کے انگریزی ترجمہ کے مطابق جس میں ہر جدول نہایت صحت کے ساتھ لکھی گئی تھی، کتاب میں داخل کیں . . . »[1]

حالی نے « آئین اکبری » کی جن خوبیوں کا ذکر کیا ھے، وہ محتاج ثبوت نہیں ۔ یہ موجودہ معیار تدوین کے تقاضوں کو بڑی حد تک پورا کرتی ھے۔ اگر اس میں کمی ھے تو صرف اتنی کہ اختلاف نسخ کی وضاحت نہیں کی گئی ھے لیکن اس کی دوسری خوبیاں اس خامی کا احساس نہیں ھونے دیتیں ۔ سرسید نے مغرب کے آداب تدوین سے پورا پورا فائدہ اُٹھایا اور « آئین اکبری » کا معیاری متن پیش کیا ۔ تشریح و تحشیہ میں انھوں نے اگر ایک طرف تقویم البلدان، بہادر خانی، زیچ محمد شاھی، زیچ الغ شاھی، غیاث اللغات، قاموس، بہارعجم، جہاں گیری، تاریخ بدایونی، برھان وغیرہ سے استفادہ کیا تو دوسری طرف انھوں نے انگریزی کی بعض مستند کتابوں کو اپنا ماخذ قرار دیا ۔ ایک موضوع پر مشرق و مغرب کے مستند

۱۔ حیات جاوید ص ۱۴۳-۱۴۲

ماخذ کے حوالے کے بعد استخراج نتائج کی یہ پہلی شعوری کوشش تھی - سرسید نے صرف ابوالفضل کے مطالب میں خامی نہیں نکالی بلکہ کہیں کہیں « دانایان فرنگ » کے حوالے سے دوسرے مشرقی محققین کی رایوں کو بھی غلط قرار دیا - مثال کے طور پر یہ اقتباسات پیش کئے جاسکتے ہیں :

« دانایان فرنگ حدود هندوستان رابدین گونه سرایند . . . »[1]

« تحقیق نزد من این است که طول هائے بلاد مندرجه کتب هائے فارسیه و زیچها چندان قابل اعتماد و لایق اعتبار نیند»[2]

« . . . بعد تفحص و تفتیش جدولے را که مسترفرانسیس گلیڈون صاحب مترجم آئین اکبری بزبان انگریزی به تصحیح آورده بود داخل ترجمه نموده است ، از همه بهتر و صحیح تر دانستم . . . »[3]

واضح باد که هر قدر عرض و طول شهرهائے هندوستان در دیگر کتب . . . یافته نشد ، آنرا از جغرافیه انگریزی بر آورده داخل جدول نمودم . . . »[4]

« آثار الصنادید » سے « آئین اکبری » تک کا فاصلہ کوئی زیادہ طویل نہیں ہے لیکن سرسید کے تحقیقی اکتسابات کے لحاظ سے یہ کافی اہم ہے - اگر آثارالصنادید کے پہلے ایڈیشن میں سرسید کے تحقیقی شعور پر جذباتیت اور افسانویت کا پردہ پڑا ہوا تھا تو « آئین اکبری » تک آتے آتے ان کی رگوں میں تلاش و تفحص خون بن کر دوڑنے لگا تھا - « آئین اکبری » میں سرسید ایک مغربی محقق کے روپ میں دکھائی دیتے ہیں - ان کا موضوع تحقیق مشرقی تھا لیکن انداز و آداب مغربی - اب وہ مسائل کی تہوں تک پہنچنے کا ڈھنگ جان گئے تھے اور جس فن کو ہاتھ لگاتے تھے اس کے ماہرومنتہی بن جانا چاہتے تھے - اب وہ روایت پرست اور مقلد نہیں رہ گئے تھے بلکہ ہر بات پر ناقدانہ اور محققانہ نظر ڈالنے کے عادی ہوگئے تھے - ایک اہل الرائے کی ذات میں تشکیک و

---

۱ آئین اکبری — احوال هندوستان ص ۴

۲ آئین اکبری « « ص ۳۲

۳ آئین اکبری حصه اول « ص ۳۰

۴ آئین اکبری — احوال هندوستان ص ۳۴

تحقیق کی جو کشاکش ملتی ہے، سرسید اس کے اسیر ہوچکے تھے - اب وہ ڈنیائے تحقیق کے آشنائے راز ہوچکے تھے - مغربی تعلیم و تہذیب کی طرف سرسید کے انعطاف و میلان کا زمانہ غدر کے بعد بتایا جاتا ہے حالانکہ «آئین اکبری» میں وہ مشرقی علوم کی بےمائگی کا شکوہ کرتے ہوئے اور مغرب پر قدر و احترام کی نگاہ ڈالتے ہوئے نظر آتے ہیں -

غدر نے اگرچہ سرسید کو ایک نئی منزل پر پہنچا دیا تھا لیکن ان کا ذوق تدوین و تصحیح کتب ماند نہیں پڑا - «آئین اکبری» کے بعد «تاریخ فیروز شاھی» (ضیاء الدین برنی) اور «توزک جہانگیری» کی تصحیح کی جو ۱۸۶۲ء اور ۱۸۶٤ء میں علی الترتیب شائع ہوئیں۔ یہ دونوں کتابیں بھی ایڈٹنگ کا کامیاب نمونہ ہیں لیکن ان میں وہ محنت اور وہ دقت نظر صَرف نہیں ہوئی جو «آئین اکبری» میں ملتی ہے - «توزک جہانگیری» کا سرسید والا نسخہ اس لحاظ سے بہت اہم ہے ان کے زمانے میں اس کا جو انگریزی ترجمہ (مترجم: پرائس) متداول تھا وہ جعلی تھا - سرسید نے اپنے نسخے کی بنیاد مستند مخطوطات پر رکھی اور بعد میں مغربی اور ہندوستانی مورخین نے سرسید کے نسخے ہی کو اپنا ماخذ قرار دیا - راجرز (Rogers) نے سرسید کے نسخے کا انگریزی میں ترجمہ کیا جو آج تک مستند مانا جاتا ہے اس سلسلے میں مشہور مورخ ڈاکٹر بینی پرشاد کہتے ہیں:

> "It is now settled beyond all possibility of doubt that Major Price's manuscript represents a forgery and that the Tuzke Jahangiri as published by Sayid Ahmad Khan forms the real memoirs.[4]

سرسید نے غدر کے ہنگاموں کو ایک محقق کی نگاہ اور ایک منصف کے دل و جگر کے ساتھ جھیلا - ایک محقق سے جس حقیقت پسندی کی توقع کی جاتی ہے، وہ سرسید کی ذات میں تھی اور ایک منصف جس حق گوئی و بےباکی کا حامل ہوتا ہے، اس کے سرسید بھی علمبردار تھے - غدر نے ان کا موضوع قلم بدل دیا اور وہ سیاست و مذہب کے ایک فعال رکن بن گئے - رسالہ «اسباب بغاوت ہند» ان کی اسی تبدیلی موضوع کا نتیجہ ہے - یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ سرسید نے یہ رسالہ موت کے سائے

History of Jahangir—Third Edition, Indian Press Ltd., Allahabad 1940 P. 397.

میں لکھا- وہ اپنے ضمیر کی آواز نہ دبا سکے، انہوں نے غدر کے اسباب کا تجزیہ کیا اور ارباب اقتدار کے سامنے ایک محقق کی طرح واقعات کی ایک ایک کڑی رکھ دی۔ غدر کے واقعات نے سرسید میں ملک و قوم کے دُکھ درد کا شدید احساس پیدا کردیا- لیکن وہ کبھی جذباتیت کا شکار نہیں ہوئے- جوں جوں ان کے احساس میں شدت آتی جاتی تھی، وہ عقل پسندی سے قریب تر ہوتے جاتے تھے- وہ قوم کا دُکھ درد دور کرنا چاہتے تھے مگر اس طرح نہیں جس طرح قوم چاہتی تھی بلکہ وہ چاہتے تھے کہ قوم اپنے علوم اور اپنے معمولات کا جائزہ لے اور سختی سے اپنا احتساب کرے- شروع کی سطروں میں یہ بتایا جاچکا ہے کہ غدر سے پہلے ہی سرسید مشرقی علوم کی بے مائیگی کا شکوہ کرتے تھے اور اہل مغرب کو قدر و احترام کی نگاہ سے دیکھتے تھے- وہ اس نتیجے پر پہنچے تھے کہ غیر ملکی اقتدار صرف اس لئے ملک پر مسلط ہے کہ ہم علوم و فنون میں ان سے کم تر ہیں- سرسید قوم کو بدلتے ہوئے حالات کا احساس دلانا چاہتے تھے اور اس کے سامنے ٹھوس حقائق پیش کرکے زندگی بسر کرنے کا نیا ڈھنگ سیکھنے پر آمادہ کرنا چاہتے تھے- انہیں یقین تھا کہ جب تک قوم علوم جدیدہ سے مسلح نہیں ہوجائے گی، زندگی کی دوڑ میں اہل مغرب کا مقابلہ نہیں کرسکتی- ان مقاصد کے تحت سرسید ایک قومی رہنما کی حیثیت سے قوم کے سامنے آئے اور اپنی تحریر و تقریر سے وہ کارہائے نمایاں انجام دیئے جنھیں ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں ہم آج بھی دیکھ رہے ہیں- اب سرسید کا دائرۂ تحقیق کافی وسیع ہوچکا تھا - مذہب، سیاست، معیشت، شعر و ادب غرض زندگی کے ہر شعبے پر انہوں نے تحقیقی نظر ڈالی- انہوں نے تحقیق کو حصول مقصد کا سب سے بڑا ذریعہ بنایا- لیکن ان کی تحقیقی نگاہ زیادہ تر مذہبی مباحث پر مرتکز رہی اور درحقیقت یہی تقاضائے وقت بھی تھا- وہ اسلام کے اہم مباحث کو جدید علوم کی روشنی میں پرکھنا چاہتے تھے اور اس طرح یہ ثابت کرنا چاہتے تھے کہ اسلام ہر دور میں عقل کی کسوٹی پر پرکھا جاسکتا ہے- سرسید کو متکلم کہا جاسکتا ہے یا نہیں، یہ بڑا اہم سوال ہے اور اس پر بحث کرنے کا یہ موقع نہیں ہے لیکن اتنا تو بہرحال تسلیم کرنا ہے کہ وہ متکلمین کے آداب سے واقف تھے اور ان کے اندر متکلمانہ شان موجود تھی- ان کی ہر ادا روایت پرستی اور جمود پسندی کے خلاف صدائے احتجاج تھی- ایک متکلم اپنے زمانے کے متداول معقولات کی روشنی میں اپنے عقاید کی بازیافت اور ان کو

توثیق کرتا ہے اور یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ اسی عمل کا دوسرا نام سرسید ہے۔ انہوں نے اپنے مکاتیب، خطبات اور تصانیف میں جگہ جگہ بازیافت و توثیق عقاید کے اس نکتے کی وضاحت کی ہے۔ مثال کے طور پر یہ اقتباسات پیش کیے جاسکتے ہیں:

«. . . . . ایک زمانہ ایسا آیا جس میں حکمت و فلسفۂ یونان کا مسلمانوں میں رواج ہوا اور اس کے سبب سے عقاید مذہبی میں بہت کچھ خلل واقع ہوا یا واقع ہونے کا اندیشہ ہوا۔ اس وقت علماء نے مذہب اسلام کی تائید پر کمر باندھی اور علم کلام ایجاد کیا اور اسلام کی نصرت کی مگر وہ زمانہ ہی گیا اور جدید فلسفہ اور جدید حکمت اور جدید علوم حکمیہ پیدا ہوئے اور اس کے مسائل اور جو تحقیقات علوم طبعی کی اس میں ہوئی ہے، وہ بہت زیادہ مخالف مسائل موجودہ اسلام کی ہے اور ان جدید علوم کا روز بروز شیوع ہوتا جاتا ہے اور کسی کے بند کرنے سے بند نہیں ہوسکتا . . . . . . پس اس کا کیا علاج ہے . . ؟ »[1]

« مذہب اسلام اور خدا کے کلام کو دیو اور پری کے قصے مت بناؤ ورنہ جو فوقیت اسلام کو دوسرے مذاہب باطلہ سے ہے، وہ ساقط ہوجاتی ہے اور اسلام عقل انسانی کی رو سے قابل یقین نہیں رہتا . . . »[2]

« میں صاف کہتا ہوں کہ اگر لوگ تقلید نہ چھوڑیں گے اور خاص اس روشنی کو جو قرآن و احادیث صحیح سے حاصل ہوتی ہے نہ تلاش کریں گے اور حال کے علوم سے مذہب کا مقابلہ نہ کریں گے تو مذہب اسلام ہندوستان سے معدوم ہوجائے گا۔ اس خیر خواہی نے مجھ کو برانگیختہ کیا ہے جو میں ہر قسم کی تحقیقات کرتا ہوں اور تقلید کی پرواہ نہیں کرتا . . . »[3]

« اگر خدا مجھکو ہدایت نہ کرتا اور تقلید کی گمراہی سے نہ نکالتا

---

۱ مکاتیب سرسید بنام مولوی محمد علی ص ۲۳ــ۲۴۲

۲ مکاتیب سرسید بنام محسن الملک ص ۲۰۶

۳ . . . . ۔ ۔ ۔ الملک ۔ ص ۵۲

اور میں خود تحقیقات حقیقت اسلام پر متوجه نه ہوتا تو یقینی مذہب کو چھوڑ دیتا . . . . »[1]

«اس زمانه میں جو سخت مشکل پیش آئی ہے وہ یہ ہے کہ فلسفه اور طبیعات یونانی بھی جسکی بنا پر اس زمانه کے علماء نے بہت سے مذہبی مسائل بھی قائم کئے تھے ، علوم جدیده سے غلط ثابت ہوا ہے اور علوم جدیده کے دلایل صرف قیاسی اور فرضی ہی نہیں ہیں بلکه تجربه اور عمل نے ان کو درجه مشاہده تک پہنچا دیا ہے ۔ یہاں تک که عام طور پر یه مسئله محقق مانا جانے لگا که علوم مذہب کے مخالف ہیں اور وہ مذہب کو اسی طرح جلا دیتے ہیں جیسے چھوٹے پودے کو پالا . . . میں نے بقدر اپنی طاقت کے خود «قرآن مجید» پر غور کیا اور چاہا که قرآن ہی سمجھنا چاہئیے که اس کا نظم کن اُصولوں پر واقع ہوا ہے اور جہاں تک میری طاقت میں تھا میں نے سمجھا اور میں نے پایا که جو اُصول خود «قرآن مجید» سے نکلتے ہیں ان کے مطابق کوئی مخالفت علوم جدیده میں نه اسلام سے ہے اور نه قرآن سے . . . پھر میں نے انہیں اصول پر قرآن مجید کی تفسیر لکھنی شروع کی . . . »[2]

مندرجۂ بالا الفاظ سے سرسید کا نظریه تحقیق اچھی طرح واضح ہوجاتا ہے ۔ میں یہاں اس بات کا ذکر چھوڑ کر که اپنے اس نظریۂ تحقیق کی روشنی میں وہ عقاید کی بازیافت اور توثیق میں کس حد تک کامیاب ہوئے ہیں ، خلط مبحث نہیں کرنا چاہتا ۔ مجھے صرف یه بتانا مقصود ہے که وہ فطری طور پر تقلید کے خلاف اور تحقیق کے پرستار تھے اور متکلمین کے اندر یہی شان ہوتی ہے جیسا که امام غزالی نے کہا ہے اور سرسید نے بھی اس کی تائید کی ہے :

« ہر ایک محقق کو تحقیق لازم ہے اور تقلید اس پر حرام ہے پھر کیونکر تحقیق و تقلید ساتھ ہوسکتی ہے ۔ یه تو ایسی بات ہے که جیسے که کوئی کہے که تجھکو دیکھنا واجب ہے مگر جو بتایا گیا

---

۱ خطوط سرسید بنام محسن الملک ص ٦٩

۲ تحریر فی اصول التفسیر مطبع مفید عام ، آگرہ (سنه ۱۸۹۲) صفحه ۲-۳

ہے اس کے سوا مت دیکھ اور اسی کو تحقیق سمجھ اور جو چیز مشتبہ بتائی گئی ہے اوس کو مشتبہ سمجھ ، ، ، »[1]

« تبئین الکلام » سے لیکر « خطبات احمدیہ » اور « تفسیرالقرآن » (تصانیف احمدیہ) تک آن کا یہ نظریۂ تحقیق ان کی ہر تحریر میں ملتا ہے - انہوں نے ایک اہل کتاب کو دوسرے اہل کتاب سے قریب تر لانے کے لئے توریت مقدس کی تفسیر اس طرح لکھی کہ آیات قرآنی سے اسکی تطبیق ہوجائے اور اس مقصد کے حصول کے لئے انہوں نے استخراج نتائج کے اعلیٰ اصولوں کو اپنایا ۔ تبئین الکلام مسلمانوں اور عیسائیوں دونوں کے لئے لکھی گئی تھی اور تفسیرالقرآن کے خصوصی مخاطب مسلمان تھے ۔ تفسیر کا مقصد یہ تھا کہ مسلمانوں میں جو غلط عقاید راہ پاگئے ہیں، انہیں دور کیا جائے - ان سے پہلے کے مفسرین نے جن ضعیف روایتوں کا سہارا لیا تھا، سرسید نے دلایل کے ساتھ ان کی تردید کی ۔ تحریر «فی اصول التفسیر» اور «مکاتبات الخلان» میں انہوں نے قرآن کی تفسیر کے جو اصول بتائے ہیں ان سے یہ پتہ چلتا ہے کہ وہ تحقیق میں ثانوی ذرایع پر اعتماد کرنا اچھا نہیں سمجھتے - «خطبات احمدیہ» میں تاریخ و جغرافیہ سے لیکر عقاید تک کے مسائل زیر بحث آئے ہیں - سرسید نے کسی پہلو کو تشنہ نہیں چھوڑا اور مستشرقین یورپ نے تحقیق کی جس سطح پر جاکر اسلام اور سرور کائنات پر اعتراضات کئے تھے، سرسید نے اس سے بلند سطح پر پہنچ کر ان کے جوابات دئیے اور ان کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کی کوشش کی ۔

سرسید کے افکار و اکتسابات پر اب تک جو بحث کی گئی ہے اس سے یہ نتیجہ نکلتا ہے کہ ان کی شخصیت تلاش و تفحص اور تحقیق و تدقیق سے مترتب ہوئی ہے اور یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ انگریزی سرکار میں ملازمت حاصل کرتے ہی وہ انگریزوں کے علمی اور تحقیقی فتوحات سے متاثر ہوچکے تھے ۔ «آثارالصنادید» کی تصنیف اور «آئین اکبری» « تاریخ فیروزشاہی » اور « توزک جہانگیری » کی تصحیح و اشاعت مغرب کی علمی اور تحقیقی فتوحات سے اثر پذیری ہی کا نتیجہ ہیں۔ سچ بات تو یہ ہے کہ سرکاری ملازمت نے ان کے ذہن کو مقید نہیں کیا تھا، بلکہ اسے جلادی تھی - سرسید کے یہ چاروں

---

۱ النظر فی رسالۃ الامام حجۃ الاسلام ابو حامد محمد الغزالی «المسمیٰ» بہ التفرقۃ بین الاسلام و الزندقہ» صفحہ ۱۰ مطبع فیض عام علیگڑھ

قیقی مگر غیر مذہبی اور غیر سیاسی کارنامے علمی دنیا میں ہمیشہ قدر کی نگاہ سے دیکھے
ائیں گے ۔ سرسید کے یہ کارنامے تحقیق کی اس شق کی نمائندگی کرتے ہیں جو تحفظ
ار ، صحت متن اور فراہمی ماخذ سے متعلق ہوتی ہے ۔ مگر انہیں کارناموں کو ان کی ہمہ گیر
خصیت کی اساس کہا جاسکتا ہے ۔ اور یہ نتیجہ صحیح نکالا گیا ہے کہ ان کا ابتدائی
می اور تحقیقی ذوق ہی ان کی بعد کی تصانیف میں کام آیا ۔

« تبئین الکلام » سے « تفسیر القرآن » تک سرسید نے تحقیق کے اس حصے کو اپنایا
و تخلیق کا درجہ اختیار کرلیتا ہے ۔ تقلیداور روایت پرستی کی گرفت سے آزاد ہونا ، مآخذ
ی چھان بین کرکے حقایق کا دریافت کرنا ، واقعات کے اسباب کو ڈھونڈنا اور ان کو
ک سلسلے میں لانا اور پھر رائے قایم کرنا ، مسلمات کی نئی تعبیر اور اس کی بنیاد پر
وشن مستقبل کی تاسیس سرسید کی مذہبی تحقیقات کی امتیازی خصوصیات ہیں ۔ یہ ساری
ئیں اس ماحول کے لئے نئی تھیں جہاں عربی کا احترام کیا جاتا تھا ، فارسی کی قدرو قیمت
ا اندازہ تھا اور اردو بولی اور سمجھی جاتی تھی ۔ یہ باتیں سرسید کو متکلمین اسلام کے علم
تاید اور مغرب کے جدید اصول تحقیق کے امتزاج کے نتیجے میں ملی تھیں جن سے ان
ے معاصرین نے پورا پورا فائدہ اٹھایا ۔

— ۲ —

سرسید کی علمی اور ادبی خدمات کا جائزہ لیتے ہوئے شبلی نے ایک بار کہا تھا :

« ملک میں آج بڑے بڑے انشاپرداز موجود ہیں جو اپنے مخصوص دائرہ
مضمون کے حکمراں ہیں لیکن ان میں سے ایک شخص بھی نہیں جو
سرسید کے بار احسان سے گردن اٹھا سکتا ہو ، بعض بالکل ان کے
دامن تربیت میں پلے ہیں ، بعضوں نے دور سے فیض اٹھایا ہے ، بعض
نے مدعیانہ اپنا الگ راستہ نکالا تاہم سرسید کی فیض پروری سے بالکل
آزاد کیونکر رہ سکتے تھے [1] »

جو لوگ بالکل سرسید کے دامن تربیت میں پلے ہیں ، ان میں چراغ علی ، محسن الملک
ور حالی کے نام ممتاز ہیں ۔ چراغ علی اور محسن الملک کا مبلغ علم کسی طرح سرسید سے

۱ مقالات شبلی حصہ دوم ——— طبع دوم ۔ ۱۹۰ ء ص ۵۷

کم نہیں بلکہ بعض حیثیتوں سے یہ دونوں ان سے بڑھے ہوئے ہیں ۔ ان کے اندر اگر کمی ہے تو یہ کہ سرسید کی ہمہ گیری اور عاقبت بینی انہیں نہ مل سکی اور شاید یہی سبب ہے کہ زمانہ ان کو بھلاتا جا رہا ہے ۔ چراغ علی مذہبی مباحث میں سرسید کے معاون تھے اور محسن الملک مذہبی اور تعلیمی میدان میں ان کے دست راست تھے ۔ چراغ علی مآخذ کی فراہمی، ان کی منطقی ترتیب اور استنباط نتائج میں ید طولی رکھتے ہیں ۔ جب وہ کسی مسئلے پر بحث کرتے ہیں تو مستند کتابوں کا ایک ڈھیر لگادیتے ہیں اور اپنے موقف کی تائید و توثیق میں اکثر اتنے شدت پسند ہوجاتے ہیں کہ ان کی تحریر میں مناظرانہ رنگ آجاتا ہے ۔ اسمتھ نے چراغ علی کے ذہنی میلان کے عوامل و محرکات کا پتہ لگاتے ہوئے کہا تھا:

> "He had been disturbed by the missionaries' criticism of his religion. For a time, before meeting Sir Sayyid, he was attracted to Mirza Ghulam Ahmad of Qadian and his method of countring those criticism. When he came in contact with Aligarh movemcnt he transferred to it his enthusiastic support "[1]

سرسید کی طرح چراغ علی کو بھی بیک وقت دو طرفہ مقابلہ کرنا پڑا ۔ ایک طرف تو انہیں عیسائیوں کے اعتراضات کا جواب دینا تھا جس کے لئے انہوں نے نہ صرف انگریزی بلکہ عبرانی اور سریانی زبانوں میں مہارت حاصل کی اور دوسری طرف مسلمانوں کے مقلدانہ عقاید کی بیخ کنی کرنی تھی اور ایسا ممکن نہ ہوتا اگر وہ عربی کا عمیق مطالعہ نہ کرتے ۔ چراغ علی نے اپنے خیالات کے اظہار کا ذریعہ بڑی حد تک انگریزی کو بتایا ۔ اردو میں جو کچھ انہوں نے لکھا ہے، اس سے پتہ چلتا ہے کہ تحقیق کے باب میں یہ سرسید کے خواب کی تعبیر ہے ۔ سرسید کے رسالہ « ابطال غلامی » کی تردید میں مولوی سید محمد عسکری نے « حقیقۃ الاسلام » کے نام سے جو رسالہ لکھا تھا اس کا مدلل جواب « تہذیب الکلام فی حقیقۃ الاسلام[۲] » کے نام سے انہوں نے لکھا تھا ۔ اسی طرح مولوی محمد علی کے اعتراضات کے جواب میں « تدبیر الاسلام فی تحریر الامۃ و الغلام » ان کے استدلالی طرز تحریر کا اچھا نمونہ ہے ۔

1 Modern Islam in India—Welfred Cantwell Smith—Victor Gollance, Ltd. London Page 29

۲ شائع کردہ مولوی عبداللہ خاں مطبع اختر دکن، حیدرآباد ۱۸۱۹ء

« العلوم الجدیدہ والاسلام » کے عنوان سے جو مبسوط تحقیقی مقالہ انہوں نے سپرد قلم کیا تھا ، اس کا شمار نہ صرف ان کی اولیات میں ہوگا بلکہ اسے اردو تحقیق کا اہم سنگ میل کہنا چاہئیے ۔ اس مقالے کا محرک سرسید کا یہ سوال تھا :

اکثر لوگوں کی رائے میں یہ مسلم ہے کہ یورپین علوم و فنون کی تعلیم عقاید اسلام سے برگشتگی پیدا کرتی ہے اور ان کی رائے میں اس کا علاج ان علوم کے ساتھ دینی علوم کے اعلیٰ درجہ کی تعلیم دینا ہے ۔ اگر یہ رائے صحیح ہے تو یورپین علوم و فنون کے ان مسائل اور ان کے دلایل کو جو اس برگشتگی کے باعث ہوں ، بیان کرنا چاہئیے اور ان کتب دینیہ اور ان کے مقامات کا نشان دینا ضرور ہے جن کے تعلیم میں داخل کرنے سے اس برگشتگی کی روک ہو سکے معہ اس بیان کے کہ کس وجہ سے وہ کتابیں اور مقامات اس کی روک ہوسکیں گے ۔ اگر یہ رائے صحیح نہیں ہے تو جہاں تک مفصل اور دلیل سے اس کی عدم صحت کا بیان ممکن ہو ، بیان کیا جائے[1]

چراغ نے اپنے مقالے میں امام شافعی سے لے کر سید علی تک ان تمام علماے دین کا ذکر کیا ہے جنھوں نے علوم معقولات کی تحصیل کی مخالفت کی تھی ۔ انہوں نے یہ بھی ثابت کیا کہ قدیم مسیحی علماء بھی معقولات کے مخالف تھے اور ہمارے علماء ان کی تقلید میں مخالفت کرنے لگے ۔ اس کے بعد حلیمی سے لے کر نواب صدیق حسن تک ہر اس عالم کا ذکر چراغ علی نے کیا جو تحصیل معقولات کی موافقت میں تھے ۔ انہوں نے جس محنت اور دقت نظر سے یہ فہرستیں مرتب کی ہیں ، وہ خود ایک اہم کام ہے لیکن انہوں نے اسی پر اکتفا نہیں کیا بلکہ ان اقوال کی ثقاہت کو پرکھا اور پھر آخری نتیجہ نکالا ۔ انہوں نے اپنی بات کے ثبوت میں مستند احادیث کے حوالے دیے اور یہاں تک کہا :

« غیر مذہب والوں سے یا کفار سے بلکہ ایسے کفار سے بھی جن

---

[1] تہذیب الاخلاق یکم محرم ۱۳۱۲ ھ ص ۲۵

سے جنگ قائم ہو اور وہ دشمن دینی بھی ہوں، علم سیکھنا مسنون اور مستحب ہے۔ »[1]

اُردو دنیا میں چراغ علی سے کہیں زیادہ محسن الملک کا نام متعارف ہے اور ایسا اس لئے نہیں ہے کہ ان کی علمی اور تحقیقی فتوحات کا احساس عام ہو بلکہ اس کا سبب ان کی وہ سرگرمی ہے جو ایم، اے، او کالج کی تاسیس اور اس کے استحکام کے لئے انھوں نے دکھائی - ان کے لکچروں نے سرسید کے مشن کو تقویت بخشی اور ان کی انتظامی صلاحیت نے کالج کو زیادہ سے زیادہ پایدار اور نیک نام بنایا - ان کی علمی اور تحقیقی فتوحات کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ جب «تہذیب الاخلاق» دوبارہ جاری ہوا اور اس میں محسن الملک کے مضامین شامل نہ ہوسکے تو اوگوں نے اسے پسند نہیں کیا۔ سرسید نے «تہذیب الاخلاق» کے پڑھنے والوں کی شکایات کا جواب ان الفاظ میں دیا :

«نواب محسن الملک مولوی مہدی علی خدا کے فضل سے اب اچھے ہوگئے ہیں اور ان کے لکھے ہوئے مضامین ان تمام نقصانوں کا جو تہذیب الاخلاق میں ہوں، تلافی کردیں گے - »[2]

علمی اور تحقیقی اکتسابات کے لحاظ سے محسن الملک کا دائرہ چراغ علی سے وسیع ہے اور وہ ہر اس شعبۂ علم تک پہنچ جاتے ہیں جہاں جہاں سرسید کی رسائی تھی۔ وہ سرسید کے مباحث کو اپنی علمیت اور اپنے ذوق تحقیق سے نئی زندگی بخش دیتے ہیں۔ ڈاکٹر سید عبداللہ نے صحیح نتیجہ نکالا کہ :

«اگر سرسید کو اس عقلی تحریک کا دل کہا جائے تو محسن الملک کو یقیناً «زبان» اور «دماغ» کا درجہ حاصل ہونا چاہئے۔[3]»

محسن الملک کا ذوق تحقیق اتنا نکھرا ہوا تھا کہ وہ سرسید کے نتائج فکر کو بھی من و عن تسلیم نہیں کرتے تھے - وہ ان پر بھی محققانہ اور ناقدانہ نظر ڈالتے تھے اور جن امور سے اختلاف کرتے تھے، ان کا برملا اظہار کر دیتے تھے - یوں تو ڈپٹی

۱ تہذیب الاخلاق ـــــ یکم جمادی الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۱۴۰
۲ تہذیب الاخلاق ـــــ یکم ربیع الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۱۰۱
۳ علی گڑھ میگزین ۔ علی گڑھ تحریک نمبر ـــــ ص ۶۲

نذیر احمد بھی سرسید کے بعض معتقدات سے اپنی برأت کا اظہار کرتے تھے مگر ان کا اختلاف تقلیدی تھا اور محسن الملک کا محققانہ۔ محسن الملک کے اختلاف کا سبب اسلاف پرستی نہیں تھا بلکہ وہ سرسید سے زیادہ قوی عقلی دلایل پیش کرتے تھے اور اس طرح ہر ایک مبحث میں سرسید سے کہیں زیادہ عقل پسندی کا ثبوت دیتے تھے۔

محسن الملک نے کوئی مبسوط تصنیف یادگار نہیں چھوڑی۔ ان کے مضامین «تہذیب الاخلاق» میں شائع ہوتے تھے لیکن «تقلید اور عمل بالحدیث»، «تفسیر بالرائے» «تطبیق منقول با معقول»، «مقدمہ تاریخ ابن خلدون پر» «مسلمانوں کی ملکی اور علمی ترقیوں کی تاریخ» (لکچر) خود مستقل تصنیف کا درجہ رکھتے ہیں۔ اصول تفسیر کے سلسلے میں سرسید کو جو خطوط انہوں نے لکھے، ان کی اہمیت بھی کبھی کم نہ ہوگی محسن الملک کے نزدیک تحقیق کا کیا درجہ تھا، اس کا اندازہ ان جملوں سے لگایا جاسکتا ہے:

> «تحقیق کرنے والے کو ہر چیز کی تحقیقات کے لئے ضرور ہے کہ جو کچھ لوگوں سے سنا ہو یا جو کچھ اس نے خود سمجھ رکھا ہو، اس سے اپنے دل و دماغ کو خالی کرلے اور کسی کی حقیقت اور صحت پر پہلے سے یقین نہ کرے اس لئے کہ اگر وہ ایسا کرے گا تو یا تحقیقات کرنے پر اس کی توجہ نہ ہوگی اس لیے کہ وہ اپنے خیالات کو یقینات سمجھ کر اپنے آپ کو مستغنی سمجھے گا یا تحقیقات کرتے وقت اس کو توہمات اور خطرات ایسے پیدا ہوں گے کہ وہ اس تحقیق میں خلل ڈالیں گے۔
>
> ایسی تحقیقات کرنے والے کو چاہئے کہ وہ ان سب باتوں کو جو لوگوں سے سنی ہوں یا جو کچھ اس کے دل میں گذری ہوں، پیش نظر رکھے اور بغیر پیدا کرنے یقین کے کسی پر، وہ ان کی تحقیق بذریعہ اس آلہ اور ذریعہ کے جو اس کے امتحان کے لئے ہو، کرے تاکہ اس کو خود معلوم ہووے کہ حق کیا ہے اور باطل کیا۔»[1]

---

۱ تہذیب الاخلاق جلد اول ـــ مرتبہ ملک فضل الدین ـــ مطبع کریمی لاہور (جولائی ۱۸۹۶ع) صفحہ

یہ کہنے کی ضرورت نہیں کہ ان کے اکثر مضامین اسی اصول تحقیق کے علمبردار ہیں۔

ڈپٹی نذیر احمد اگرچہ براہ راست سرسید سے متاثر نہیں ہوئے لیکن نئے علوم کی ترویج و اشاعت میں انہوں نے سرسید کی خاصی مدد کی۔ غدر کے بعد انگریزی سرکار میں ہندوستانی ملازمین کو انگریزوں سے قریب ہونے اور ان کے علوم و فنون کا مطالعہ کرنے کا موقع ملا۔ ان میں سے بعض ملازمین نے جن کو تصنیف و تالیف سے دلچسپی تھی اپنی تحریروں میں مغربی رنگ پیدا کرنے کی کوشش کی۔ ڈپٹی نذیراحمد کے ابتدائی قصے اسی کوشش کا نتیجہ ہیں۔ اگرچہ نئے طرز کے قصوں میں نذیراحمد کو اولیت حاصل نہیں، ان سے پہلے مولوی کریم الدین کی «خط تقدیر» جس میں نئے ماحول کی بو باس ملتی ہے، شایع ہوچکی تھی لیکن ترتیب و تہذیب میں ان کے قصے «خط تقریر»[1] سے بہتر ہیں۔ نذیر احمد نے بہت جلد محسوس کرلیا کہ انگریزی سرکار ایک ٹھوس حقیقت کی شکل میں موجود ہے اور اس کے زوال کا کوئی امکان نہیں۔ انہوں نے یہ بھی سمجھ لیا کہ مذہب کی آڑ لے کر نئے علوم پر پابندی عاید نہیں کی جاسکتی، وہ بھی تقلید کے خلاف اور تحقیق کے ہم نوا بن گئے۔ ان کے لکچرز، اجتہاد، «امہات الامۃ» اور ترجمۂ قرآن اسی اہم نوائی کا مظہر ہیں۔ لیکن سچی بات یہ ہے کہ ساری خوبیوں کے باوصف سرسید کے معاصرین میں نذیر احمد کی شخصیت ایسی ہے جن کے خیالات پر تذبذب اور ابہام کی مستقل پرچھائیں ملتی ہے۔ تقلید کے خلاف انہوں نے آواز بلند کی لیکن ان کے پاؤں تقلید کی زنجیروں سے رہائی نہ پاسکے۔ انہوں نے نئے اور پرانے خیالات کو کچھ اس طرح مدغم کیا کہ خود ان کی شخصیت مجہول ہو کر رہ گئی۔

«تہذیب الاخلاق» میں سید محمود، وقارالملک، مولوی ذکاء اللہ وغیرہ کے بعض وقیع مضامین شایع ہوئے تھے۔ مولوی ذکاء اللہ علوم و فنون میں سرسید کے تحقیقی نقطۂ نظر کے حامی تھے لیکن ان کی «تاریخ ہندوستان» کو کوئی بڑا تحقیقی کارنامہ نہیں کہا جاسکتا۔

اب تک اُردو میں راہ پانے والے جس تحقیقی ذوق اور شعور کا تجزیہ کیا گیا

---

۱ تفصیل کیلئے دیکھئے "ہماری زبان" مارچ ۱۹۶۳ ع

ہے، اس میں شعر و ادب شامل نہیں ہے۔ ان سطروں کا مقصد محض یہ واضح کرنا تھا کہ تحقیق کی جدید کرن کس طرح ہمارے علمی معاشرے میں آئی۔ اگرچہ اس کرن سے مذہب، سیاست، تعلیم اور تہذیب و تمدن کو سنوارا گیا لیکن شعر و ادب کا اس سے متاثر نہ ہونا ممکن نہیں تھا۔ سرسید کی تصانیف اور «تہذیب الاخلاق» کی اشاعت نے ملک میں تقلید پرستی کے خلاف ایک حلقہ بنا لیا جس کا ایک پہلو ڈپٹی نذیر احمد کے الفاظ میں یہ تھا:

> «یہ اسی کے (تہذیب الاخلاق کے) تصرفات تھے کہ مسلمان انگریزی پڑھنے کو کفر و زندقہ سمجھتے تھے یا دارالاسلام دھلی میں کئی مسافر طالب علموں کو میں جانتا ہوں، وہ مسجدوں میں رہتے ہیں علوم دین پڑھنے کے لئے اور علوم دین کے ساتھ انگریزی بھی۔»[1]

سرسید کو منزل پر پہنچنے میں دیر نہیں لگی۔ وہ جوں جوں آگے بڑھتے گئے، اهل علم کا طبقہ ان کے ساتھ ہوگیا۔ سرسید اور ان کے رفقا «تہذیب الاخلاق» کے ذریعہ جن حقایق کی طرف لوگوں کو متوجہ کررہے تھے ایم۔ اے۔ او کالج کے اساتذہ اور طلبہ ان کا عملی نمونہ پیش کررہے تھے۔ اسی بات کو ڈپٹی نذیر احمد نے اپنے مخصوص انداز میں کہا تھا:

> «بے شک محمڈن کالج تہذیب الاخلاق کے عمدہ ترین نتایج میں ہے بلکہ اگر کالج کو تہذیب الاحلاق کی غرض و غایت کہا جائے تو بھی کچھ بیجا نہیں مگر ہے تو آخر کار تہذیب الاخلاق ہی کا طفیل . . . »[2]

اب اس کی ضرورت نہیں رہ گئی تھی کہ صرف تقلید کے خلاف مضامین لکھے جائیں اور صرف علوم جدیدہ کی اشاعت پر زور دیا جائے۔ جب «تہذیب الاخلاق» دوبارہ جاری ہوا تو سرسید نے اس کی نوعیت مضامین کے بارے میں جو نوٹ لکھا اس سے پتہ چلتا ہے کہ انہیں منزل پر پہنچنے کا یقین سا ہو چلا تھا۔ اس سلسلے میں یہ اقتباس

۱۔ تہذیب الاخلاق ——— یکم شوال ۱۳۱۱ ھ ص

۲ ایضاً ——— ایضاً ——— ص ۴

قابل لحاظ ہے :

« . . . جب پہلا تہذیب الاخلاق نکلا تھا، اس وقت ضرورت تھی کہ قوم کو یورپین سینز اور لٹریچر کی تعلیم پر جس کو وہ کفر یا شرعاً حرام سمجھتے تھے، متوجہ کیا جاوے . . . . غیر مذہب کے لوگوں سے سچی دوستی اور سچی محبت و اخلاص کو من حیث المعاشرت وہ کفر سمجھتے تھے . . . . . . وہ زمانہ اب نہیں رہا . . . . پس یہ سب مرحلے طے ہوگئے ہیں اور اب اُس قسم کے مضامین تہذیب الاخلاق میں لکھنے فضول ہیں . . . . »[1]

---

۱ تہذیب الاخلاق ـــــ یکم ربیع الاول ۱۳۱۲ ھ ص ۲ ـ ۱۰۱

«نیرالا» کی شخصیت اور شاعری

از

جناب سری نیواس لاہوٹی

فرانس کے مشہور مفکر وکٹر ہیوگو، نے والٹیر کی صد سالہ یادگار مناتے ہوئے کہا تھا: «زندگی کتنی ہی شاندار اور عظیم کیوں نہو لیکن موت ہمیشہ اس کی منتظر رہتی ہے» - اگر وکٹرہیوگو کا یہ قول صحیح ہے تو ۱۵ اکتوبر سنہ ۱۹۶۱ء کو نرالا کی موت ہماری ادبی تاریخ کا ایک فیصل شدہ واقعہ ہے - اب مادی نقطۂ نظر سے نرالا ہمارے درمیان میں نہیں ہیں لیکن پچھلے پچاس سال میں انہوں نے قلم کے سپاہی کی حیثیت سے ادب اور سماج کی جو خدمت انجام دی ہے وہ ہمیشہ یادگار رہیگی - ذہنی اور جسمانی طور پر بستر مرگ پر پڑے پڑے بھی مہابھارت کے مشہور کردار بھیشم کی طرح نرالا اپنی شاعری کے ذریعہ انسانیت کے لئے ریشمی ہار گوندھتے رہے اور ان کا یہ عمل اس وقت تک جاری رہا جب تک کہ ان کی انگلیوں نے جواب نہیں دیدیا اور موت نے ان کی کلائی پر راکھی باندھکر ان کو ہمیشہ کے لئے ہم سے جدا نہیں کردیا - ـــاس عمل کی وجہ سے جسمانی طور پر نرالا کو سکون مل گیا ہو لیکن ہمارے ادبی قافلے کو انہوں نے جو روح عطا کی تھی وہ آج زندہ ہے اور انہوں نے انمٹ نقش چھوڑے ہیں اس پر ہمارا ادبی کارواں چلتا جئے گا تاکہ ہم اپنے ادب اور سماج کو سنوار سکیں -

نرالا کی موت ہمارے بےرحم سماج کا ایک المیہ ہےـــسونی ٹہنی کو دیکھکر ہم سب لوگ بسورتے ہیں اور جب گلاب کی پنکھڑیاں جھڑکر مٹی میں مل جاتی ہیں تو ہمارا سماج اس کی خوشبو کو تلاش کرتا ہے، لیکن جب وہی گلاب کا پھول ٹہنی پر ہے تو کوئی بھی اس سے یہ نہیں پوچھتا کہ کیا وہ دھوپ کی تمازت سے تو مُرجھا نہیں رہا ہے مگر جب وہ ٹہنی سے جدا ہوجاتا ہے تو سب لوگ اس کے چرنوں میں بھینٹ چڑھاتے

ہیں، خراج عقیدت پیش کرتے ہیں۔ ہمارے سماج کا یہ دستور اتنا نرالا ہے جتنا کہ خود شاعر اپنی زندگی سے نرالا رہا ۔

پورے هندوستانی ادب کا جائزہ لیا جائے تو چند ہی ایسے نام ہمارے سامنے آئیں گے جنھوں نے ہمارے ادب کے دھارے کو موڑنے میں مدد دی ہے — ان میں سے « سوریہ کانت ترپاٹھی نرالا » کا بھی ایک نام ہے ۔ آج سے تقریباً ستر سال پہلے (سمت سنہ ۱۹۵۳ بسنت پنچمی یعنی دسمبر سنہ ۱۸۹۶ ء کو یو ۔ پی کے ایک برہمن خاندان میں ، نرالا ، پیدا ہوئے ۔ ابتداء ہی سے باغیانہ خیالات رکھنے کی وجہ سے انہیں کم عمری ہی میں گھر بار چھوڑ دینا پڑا اور انہوں نے قلم کے ذریعہ اپنے پیروں پر کھڑے ہونیکی کوشش کی اور اس میں مشکل ہی سے کامیاب ہوئے ۔

نرالا کو هندوستان کے ماضی سے اتنا پیار تھا کہ وہ اس کی شاندار روایات کے سہارے حال کو نا آسودگیوں سے محفوظ رکھ کر مستقبل کی تعمیر کرنا چاہتے تھے لیکن اس میں ان کو کس حد تک کامیابی نصیب ہوئی اس کا فیصلہ تو ادبی مورخ پر چھوڑتا ہوں — میں اس کا قائل نہیں ہوں کہ کسی شاعر کا دوسرے شاعر سے مقابلہ کیا جائے اور ایک پر دوسرے کو فوقیت دی جائے ۔ لیکن اگر ہم انگریزی زبان کے تین بڑے شعراء کیٹس ، شیلی اور بائرن کی مشترکہ شاعرانہ روایات کا پر تو کسی اکیلے شاعر میں دیکھنا چاہتے ہیں تو وہ سوریہ کانت ترپاٹھی و نرالا ، ہی ہیں ۔ ان کی شاعری میں کیٹس ، (Keats) کی طرح سے ماضی کی یادیں ، شیلی (Shelley) کی طرح سے مستقبل کی خواب آفرینیاں اور بائرن (Byron) کی طرح سے حال کی ناآسودگیاں مشترکہ طور پر جلوہ نما ملیں گی ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی شاعری کو نیا آہنگ ملا اور شاعر کی آواز کبھی بے اثر نہیں ہونے پائی ۔ چنانچہ نرالا نے خواہ حُسن کی محفل میں شوق کے ترانے چھیڑے ہوں یا انقلاب کی بزم مین آتشیں نغمے گائے ہوں ، مگر اثر آفرینی کے اعتبار سے فن پر ان کی گرفت ہمیشہ مضبوط رہی ۔ اس کے علاوہ شاعرانہ اظہار کے لئے نر ' نے جو وسائل اختیار کئے یا جن ذرائع اثر آفرینی سے کام لیا اس کا شکسپیرین عہد (Shakesperian age) کی شاعری کی روایات سے بڑا گہرا تعلق ہے اس لئے کہ موضوع کے اعتبار سے اِس باغی شاعر کے یہاں آزاد نظم میں‌بھی کلاسیکی ہئیت کا پورا اہتمام اور پابندی نظر آتا ہے جو انگریزی ادب میں شکسپیر (Shakespeare) کے عہد کی خصوصیات

میں سے ہے۔ نرالا کی شاعری میں یہی وہ مقام ہے جہاں فرد اور سماج ایک دوسرے سے ہم آہنگ نظر آتے ہیں۔

نرالا نے جب آزاد نظمیں لکھنی شروع کیں تو ہندی کے روایت پرست نقادوں نے ان کی ہنسی اُڑائی اور جب شاعروں میں نرالا اپنی نئی نظمیں سنانے کے لئے کھڑے ہوتے تو ادب کے یہ نام نہاد پاسبان ان پر پھبتیاں کستے تھے اور مطالبہ کرتے تھے کہ ترنم کے ساتھ اپنی پابند نظمیں سنائیں اس لئے کہ شاعر کی آواز بہت اچھی تھی اور انہیں موسیقی سے بھی لگاؤ تھا۔ نرالا نے ادب کے ان پاسبانوں کے سامنے ہتھیار نہیں ڈالے اور انگلستان کی طرح سے اسٹیج (Stage) کی بناء ڈالی اور وہ خود بغیر ترنم کے ڈراموں میں اپنی آزاد نظمیں سنانے لگے اور ان کی یہ تکنیک اتنی مقبول ہوئی کہ پھر کبھی انہوں نے ترنم کے ساتھ نظمیں نہیں سنائیں — یہ وہ زمانہ تھا جب کہ ان کی شاعری طوفان کی سی تیزی سے نئی نسل کے ذہنوں پر چھا رہی تھی۔ اور ان کی شاعرانہ عظمت اور فکر میں عوامی رجحانات کی پختگی کا احساس ہونے لگا تھا — رفتہ رفتہ یہ آنچ اتنی تیز ہوتی گئی کہ اس سے انقلابی شرارے پھوٹنے لگے۔ اس موڑ پر پہنچکر شاعر کو زندگی میں دو ایسے صدموں کا سامنا کرنا پڑا کہ ان کا ذہنی توازن ایک طرح سے بگڑ گیا اور وہ تا دم مرگ ان صدموں سے سنبھل نہیں سکے۔ پہلا صدمہ تو نوجوانی کے عالم میں بیوی کا داغ مفارقت دے جانا تھا اور دوسرا صدمہ جوان بیٹی کا چل بسنا تھا۔ شاعر کی زندگی میں یہ دو حادثے اتنے بڑے پیش آئے کہ وہ ان کو جھیل نہ سکے اور ان کی زندگی میں سوُنا پن سرایت کر گیا۔ اس سونے پن کو مٹانے کے لئے وہ معشوق کی چوکھٹ پر رموز سجدہ سے آشنائی پیدا کرنے لگے مگر اس دنیا میں انہیں اتنا بھٹکنا پڑا، اور اتنی خاک چھاننی پڑی کہ وہ زندگی سے بیزار ہوگئے اور اس بیزاری کو دور کرنے کے لئے انہوں نے عشق، شراب اور لاپروائی کو اپنا مہمان بنالیا جس سے موجودہ سماج میں چھٹکارا پانا ممکن نہیں تو مشکل ضرور ہے—یہی وہ مقام ہے جہاں سے انسان غور و فکر کی منزلوں سے دور ہوتا چلا جاتا ہے اور آخرکار اس کا حشر مجاز اور نرالا کی موت کی صورت میں نمودار ہوتا ہے۔

نرالا صرف شاعر ہی نہیں تھے بلکہ وہ پہلوان، ادیب اور مصور بھی تھے۔ اپنے اس مخصوص کردار کی وجہ سے وہ دلچسپ شخصیت کے مالک تھے۔ ان کی خودداری کا یہ عالم تھا کہ اس حالت میں بھی جب کہ ان کی عمر کا ایک بڑا حصہ انتہائی [illegible] اور

تنگدستی کا مقابلہ کرتے ہوئے گذرا لیکن انہوں نے کسی کے آگے ہاتھ نہیں پھیلایا اور جس نے بھی کوئی سلوک کرنا چاہا اس سے انہوں نے اپنے دامن کو محفوظ رکھا۔ ایک بار یو ۔ پی کے وزیراعلیٰ ڈاکٹر سمپورنا نند ، بذات خود شاعر کی مزاج پرسی کے لئے گئے اور ان سے درخواست کی کہ حکومت ان کے لئے وظیفہ مقرر کرنا چاہتی ہے تو انہوں نے اس کو قبول کرنے سے صاف انکار کردیا ۔ جب ان سے اسپتال میں داخل ہوکر علاج کروانے کے لئے کہا گیا تو انہوں نے یہ کہہ کر ٹال دیا کہ میں دارا گنج (الہ آباد کا ایک محلہ) چھوڑ کر کہیں نہیں جاؤں گا ۔ وہ ہمیشہ دولت اور ثروت کی نمود و نمائش سے بے پرواہ رہے اور اپنی وضعداری کو نبھاتے ہوئے دنیا سے چل بسے ۔ پیسہ ان کے لئے کوئی حقیقت نہیں رکھتا تھا ۔ اپنے جس مجموعے کو انہوں نے دو سو روپیہ میں پبلشر (Publisher) کے ہاتھ فروخت کیا تھا اور جب اس پبلشر کو اس مجموعے سے ہزاروں روپیے کی آمدنی ہوئی تو دوستوں نے اصرار کیا کہ وہ اس سے رائلٹی طلب کریں کیوں کہ انہوں نے صرف ایک ہی ایڈیشن کے حقوق فروخت کئے تھے ، تو شاعر نے یہ کہکر دوستوں کی زبان بند کردی کہ « چلو ، اچھا ہوا ، کہ میری وجہ سے وہ ہزاروں کا آدمی تو بن گیا »۔ وہ ہمیشہ دوسروں کو کچھ دے کر اپنے آپ کو بڑا خوش قسمت انسان سمجھتے تھے ۔ ایک بار کا واقعہ ہے کہ ایک لکھ پتی تاجر نے سردی سے بچنے کے لئے شاعر کو ایک قیمتی شال تحفہ میں دی ۔ لیکن دوسرے دن وہ کیا دیکھتا ہے کہ وہی شال ان کے پاس کام کرنے والے ایک ملازم نے اوڑھ رکھی ہے ، اس کو برا معلوم ہوا اور اس نے اس کا اظہار کردیا ۔ بس پھر کیا تھا شاعر کا « موڈ » بگڑ گیا اور انہوں نے کہا : « تمہاری شال کتنے روپیوں کی تھی ؟ اتنے روپیے لے لو اور میرے پاس سے چلے جاؤ ۔ یہ میری اپنی بات ہے کہ شال میں اوڑھوں یا میرا نوکر اوڑھے ۔ شال کی جتنی ضرورت مجھے ہے اتنی ہی ضرورت اس کو بھی ہے »

نرالا صرف هندی کے ہی عالم نہیں تھے بلکہ وہ بنگالی ، انگریزی اور سنسکرت پر بھی قدرت رکھتے تھے ۔ هندی ادب کو انہوں نے ان زبانوں کے ایسے شاہکار عطا کئے ہیں جو ادب میں ہمیشہ یاد رکھے جائیں گے ۔ وہ زبان اور انداز بیان کی ذراسی غلطی کو بھی برداشت نہیں کرتے تھے ۔ یہی وجہ ہے کہ ان کی نظم ہو یا نثر زبان اور بیان کے لحاظ سے بہت صاف ستھری اور نکھری ہوئی ہے ۔

اس مختصر سے مضمون میں نرالا کی شاعری پر سیر حاصل تبصرہ کرنا ممکن نہیں ہے۔ اگر میں یہ لکھوں کہ ان کی نظمیں « تلسی داس » اور « رام شکتی پوجا » یا « کون تم کے پار » (कौन तुमके पार) ہندی ادب میں گراں قدر اضافہ ہے تو کوئی خاص بات نہیں ہوگی۔ ہندی شاعری کو نرالا کی سب سے بڑی دین بغاوت اور انقلاب ہے۔ نرالا سے قبل یہ دونوں باتیں ہندی شاعری میں ایک طرح سے ناپید تھیں لیکن انہوں نے سماج سے بغاوت، اور سماج کو بدلنے کے لئے انقلاب کا نعرہ شاعرانہ انداز میں بلند کیا اور آخر وقت تک وہ اس کے پیامبر رہے۔ اسی طرح سے ہندی شاعری کو نرالا کی دوسری دین ان کے گیت ہیں۔ ہندی میں گیتوں کا جو تجربہ نرالا نے کیا ہے وہ ان کی اپنی خصوصیت ہے۔ ان گیتوں میں جہاں کلاسیکل موسیقی کا پُٹ شامل ہے وہیں سماجی بیداری کی چنگاریاں بھی ان میں ملتی ہیں، حس کی وجہ سے یہ گیت موسیقی اور انقلابی تصورات سے ہم آہنگ ہوکر ایک نیا سندیش دیتے ہیں، چنانچہ اپنے گیتوں میں شاعر نے سماجی حیثیت سے پچھڑے ہوئے طبقے اور خاص طور پر طوائفوں کے تعلق سے جن کے پاس مرد اپنا غم غلط کرنے کے لئے جاتے ہیں اور ان کی دکھ بھری چھاتیوں کو کرایہ پر لے کر رات بھر یہ سوچتے ہوئے پڑے رہتے ہیں کہ صبح کاذب نمودار نہیں ہوگی۔ ان پر نرالا نے بڑے طنزیہ انداز میں چوٹ کی ہے :

ایک بار بس اور ناچ تُو شیاما
سامان سبھی تیار
کتنے ہی ہیں اُسور چاہئے تجھکو کتنے ہارا

एक बार बस और नाच तू श्यामा
सामान सभी तैयार
कितने ही हैं असुर, चाहिए तुमको कितने हार

اسی طرح سے « جمنا کے لئے » — « پریہ کے لئے » — « ترنگوں کے لئے » — اور « آبشار کے لئے » ایسے گیت ہیں جن کا مقابلہ « شیلی » کی (West Wind) « کیٹس » کی (Ode To Nightangle) اور « ورڈس ورتھ » کی (Ode on the intimation of immortality) سے کیا جاسکتا ہے۔

اگر یہ صحیح ہے کہ جد و جہد ہی میں زندگی کا راز مضمر ہے تو پھر ...

یہ تسلیم کرنا پڑے گا کہ نرالا نے زندگی کی جد و جہد سے بہت کچھ سیکھا تھا اور اس سے جو کچھ حاصل ہوا اسے اپنی شاعری کے ذریعہ ہندستانی سماج کو واپس لوٹا دیا جو جدید ہندی شاعری کی امتیازی خصوصیات میں سے ایک ہے۔ زندگی کی اسی جد و جہد کے دوران میں انہیں «رام کرشن مشن» سے بھی سہارا ملا، جہاں ان کے فلسفیانہ خیالات کی تشفی کا سامان مہیا ہوا۔ «رام کرشن پرم ھنس» اور «سوامی ویویکا نند» کے فلسفہ نے ان کی شاعری اور شخصیت کو جو ضیا بخشی اور شاعر نے ان دونوں کے فلسفۂ زندگی کو بنیاد بنا کر جس نئی ہندی شاعری کی تخلیق کی اس میں آج بھی وہ منفرد مانے جاتے ہیں۔ ان کی نظم — «جاگو پھر ایک بار» میں آزاد روح کا جو ترانہ ملتا ہے وہ «گیتا» کے «کرم یوگ» (कर्म योग) اور «ویدانتک فلاسفی» کے نقطۂ نظر کی تشریح ہے۔

نرالا کی پیدائش ایک بھرے پورے خاندان میں ہوئی تھی۔ لیکن یہ تین سال کے بھی نہ ہونے پائے تھے کہ ان کی والدہ کا انتقال ہوگیا اور وہ مامتا سے محروم ہوگئے۔ اس کا لازمی نتیجہ یہ برآمد ہوا کہ ان میں ایک طرف خود اعتمادی پیدا ہونے لگی تو دوسری طرف انہیں زندگی کی گاڑی کو چلتا رکھنے کے لیے معاشی جد و جہد سے بھی دو چار ہونا پڑا جس کی بنا پر ان میں موجودہ سماج کے تعلق سے ایک قسم کی برہمی اور تلخی پیدا ہوگئی اور اس تلخی نے ان کی شاعری کے اس روپ کو نکھارا جسے «ہندی شاعری میں نیا آہنگ» کے نام سے موسوم کیا گیا ہے۔ «شکتی» کے روپ میں ماں کے تصور کا ذکر نرالا نے اپنی شاعری میں کئی جگہ کیا ہے اور ان کی نظم «پنچ وٹی» (पंच वटी) کی ماں بھی وہی ہے جو قاضی نذرالاسلام کی شاعری میں «شکتی کے روپ» میں دکھائی دیتی ہے۔ اس طرح نرالا نے غموں کے بعد جس دنیا کا تصور باندھا تھا وہ اس طرح کا ہے:

ماں، مجھے وہاں تُو لے چل
دیکھوں گا وہ دُوار
دوس کا پار
مرجھت ہوا پڑا ہے جہاں
ویدنا کا سنسار!

मां, मुझे वहां तू ले चल
देखूंगा वह द्वार
दिवस का पार
मूर्छित हुआ पड़ा है जहाँ
वेदना का संसार।

ھندی شاعری میں ٹی۔ ایس ایلیٹ (T.S. ELIOT) کی شاعری کو بنیاد بناکر بہت سے شاعروں نے ترقی پسند ادبی تحریک کا مذاق اڑانا شروع کیا تو شاعر کو جلال آگیا اور اس نے بھرپور طنز کے ساتھ ایسے شعراء کو مخاطب کرتے ہوئے کہا :

کہیں کا روڑا، کہیں کا لیا پتھر
ٹی۔ ایس ایلیٹ نے جیسے دے مارا
پڑھنے والوں نے جگر پر ھاتھ رکھکر
کہا : کیسا لکھدیا سنسار ساگر!

कहीं का रोडा, कहीं का लिया पत्थर
टी एस इलियट ने जैसे दे मारा
पढ़ने वालो ने जिगर पर हाथ रखकर
कहा, कैसा लिख दिया ससार सागर

چودہ سال کی عمر میں شاعر کی شادی کردی گئی تھی۔ اس وقت انھیں ھندی نہیں آتی تھی اور ان کی بیوی ھندی کی اچھی خاصی پنڈت تھیں — بیوی نے نرالا کی شخصیت کے بنانے اور سنوارنے میں اسی طرح سے مدد دی جس طرح سے کالیداس کو کالیداس بنانے میں ان کی بیوی « ودیوتما » (विद्योत्तमा) نے یا پھر تلسی داس کو تلسی داس بنانے میں ان کی بیوی « رتناولی » (रत्नावली) نے دی تھی — جس طرح کیٹس (Keats) کہتا ھے کہ مجھے شاعرانہ (Inspiration) شکسپیر (Shakespeare) کی روح سے ملتا ھے اسی طرح سے نرالا بھی اپنی شاعری میں بیوی کی روح سے (Inspiration) حاصل کرتے ھیں اور اس کو « دیوی پریرنا » (देवी प्रेरणा) کا نام دیتے ھیں :

تمھیں گاتی ھو اپنا گان
ویہرتھ میں پاتا ھوں سمان
بھاونا رنگ دی تم نے پران
چھند، بندوں میں نیچ آموان

तुम्हीं गाती हो अपना गान
व्यर्थ मैं पाता हूं सम्मान
भावना रंग दी तुमने प्राण
छन्द-बन्दों में निज आह्वान

نرالا اپنے آپ کو فرد نہیں مانتے تھے بلکہ اپنے آپ کو پورا کا پورا ھندی ادب تصور کرتے تھے۔ اور یہ ان کے « انا » (Ego) کی انتہا تھی۔ فرائڈ کے نقطۂ نظر سے اگر نرالا کی شاعری اور شخصیت کا تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ ان میں « Ego-Ed » اور « Super Ego » مستقل طور پر اور منظم انداز میں پایا جاتا تھا جو ان کی ذہنی ساخت کا رد عمل تھا۔ اگر نرالا عام انسانوں کی طرح سے زندگی گذار سکتے تو شاید سماجی نقطۂ نظر سے ان کی شخصیت عام انسانوں کی طرح سے پروان چڑھتی۔ لیکن جن حالات اور ماحول سے نرالا کو گذرنا پڑا اس کے نتیجے کے طور پر « انا » ان میں سما گئی تھی اور ان کی شخصیت میں ایک ایسا انوکھاپن سرایت کرگیا تھا جو عام انسانوں سے مختلف دکھائی دیتا تھا۔ اس کا پرتو ان کی شاعری میں بھی جھلکتا ہوا نظر آتا ھے اس لئے ہم ان کی شخصیت اور شاعری کو ایک دوسرے سے علیحدہ کر کے نہیں دیکھ سکتے۔

نرالا کی شاعری پر سب سے بڑا اعتراض یہ بھی کیا جاتا ھے کہ وہ سنسکرت آمیز ھندی میں شاعری کیا کرتے تھے جو عام انسانوں کی سمجھ سے بالاتر ہوتی تھی۔ ایک حد تک یہ اعتراض بجا معلوم ہوتا ھے لیکن شاعر نے جن فلسفیانہ خیالات پر شاعری کی بنیاد رکھی تھی اس کے لئے ضروری تھا کہ وہ سنسکرت کا سہارا لیتے ورنہ ان کی شاعری روکھی پھیکی ہو کر رہ جاتی۔

نرالا نے اُردو میں بھی شاعری کی ھے اور ان کی غزلیں مشہور بھی ہوئیں۔ لیکن ان میں فن اور خیالات کا وہ رچاؤ نہیں ھے جو ان کی ھندی شاعری میں پایا جاتا ھے۔ مثال کے طور پر اُردو غزلوں کے دو شعر ملاحظہ فرمائیے:

نگہ تمھاری تھی دل جس سے بے قرار ہوا
مگر میں غیر سے مل کر نگہ کے پار ہوا

کتنا رہ وہ ہم سے کٹے جا رہے ہیں
دکھانے کو درشن دئے جا رہے ہیں

آخر میں صرف اتنا عرض کروں گا کہ نرالا نے جن شاعرانہ روایات اور اقدار کو جنم دیا تھا ان کو آگے بڑھانا چاہیے تاکہ ہمیں اپنی ادبی بے مائگی کا احساس نہ ہونے پائے اور یہی بات نرالا کی سب سے بڑی یادگار ثابت ہو سکتی ہے۔

مکاتیب سرسید

از

جناب نور الرحمن صاحب، علی گڑھ

سرسید کے یہ خطوط میرے دادا مولوی مظہر اللہ صاحب کے نام ہیں- آپ کا وطن بچھراؤں ضلع مرادآباد ہے- بچھراؤں مولویان کی قدیم بستی ہے لیکن مولوی صاحبان کے وہاں دو خاندان ہیں- مولوی مظہر اللہ صاحب کے دادا زبدۃ الموحدین مشیر الدولہ محقق الملک مفتی محمد نوراللہ خاں، بہادر مناظر جنگ، مصنف نور مطلق شرح کلمہ الحق، نغمہ عشاق، انوار الرحمن وغیرہ اعظم پور سے ترک سکونت کرکے بچھراؤں آئے تھے- بچھراؤں کا دوسرا خاندان اس سے زیادہ قدیم ہے اور اس خاندان کے ایک فرد مولوی محمدعلی صاحب سرسید کے زمانہ میں اس سبب سے مشہور ہوے کہ اُنھوں نے سرسید کی تفسیر کے رد میں کئی جلدیں شایع کیں اور کہا جاتا ہے کہ اس سے بہتر کوئی تصنیف اس موضوع پر نہیں ہے- دوران غدر ۱۸۵۷ء میں سرسید بھی بچھراؤں میں پناہ گزیں رہے-

مولوی مظہر اللہ صاحب نے ابتدائی عمر میں بہت سی معمولی سرکاری ملازمت اختیار کرلی بعد میں ترقی پاکر سررشتہ دار صدر ہوئے- اس وقت جب کہ سید احمد خاں صدر امینؔ ہوکر بجنور آئے مولوی مظہر اللہ صاحب بجنور میں ان کی ماتحتی میں غالباً اسی اجلاس میں کام کرتے تھے اور یہی وہ زمانہ ہے کہ سرسید مولوی صاحب کی ذاتی صفات و قابلیت کے گرویدہ ہوگئے- اس زمانہ کی بعض سرکاری تحریروں میں سرسید نے جن الفاظ میں مولوی مظہراللہ صاحب کی تعریف و تحسین اور اعتراف خدمات کیا ہے وہ ضابطہ کی تحریروں اور دفتری کاغذات میں کم نظر آتا ہے- یہ تحریریں بھی محفوظ ہیں اور زیادہ تر سرسید کے اپنے قلم کی ہیں-

ہنگامۂ غدر میں مولوی مظہر اللہ صاحب نے انگریزوں کی ملازمت ترک کی لیکن کس [illegible] اور کتنے عرصہ کے لئے اس کا صحیح علم نہیں ہے- کچھہ عرصہ بعد

وہ اپنے عہدہ پر بحال کئے گئے اور جلد ہی تحصیلدار چاند پور ہوے۔ وہاں سے مرادآباد قائم مقام ڈپٹی کلکٹر ہوکر گئے۔

اس عرصہ میں سر سید کی تحریک شروع ہوچکی تھی اور روز بروز ترقی پکڑتی جاتی تھی۔ مولوی مظہر اللہ صاحب سرسید کی اس تحریک، ان کے مذہبی خیالات اور انگریزی تعلیم کی ترغیب کے حامی نہ تھے لیکن سرسید نے ہمیشہ ان کو اپنا سمجھا اور اسی لئے ان کے پاس اپنا تمام لٹریچر بھیجتے رہے۔ مولوی مظہر اللہ صاحب «تہذیب الاخلاق» کے بھی خریدار تھے اور سائنٹفک سوسائٹی کے بھی غالباً ممبر رہے اس لئے کہ سوسائٹی کی سب مطبوعات ان کے کتب خانہ میں موجود تھیں۔ وہ سید راس مسعود کی تقریب بسم اللہ میں بھی شریک ہوئے۔ غدر کے زمانہ میں اور اس کے بعد سرسید کی زندگی میں جن انگریزوں کا بار بار نام آتا ہے مثلاً شکسپیر، کالون، پامر، الگزنڈر وغیرہ انہیں لوگوں کا مولوی مظہر اللہ صاحب سے بھی زمانۂ ملازمت میں واسطہ رہا اور ان کے خطوط آخر وقت تک ان کے پاس آتے رہے۔

مولوی مظہراللہ صاحب نے اپنی ملازمت کی مدت پوری نہیں کی اور قبل از وقت پنشن لے کر جنرل اعظم‌الدین خاں صاحب کے اصرار پر دوسال کے لئے ریاست رام پور چلے گئے جہاں ان کو مولف قانون کا عہدہ دیا گیا اور انہوں نے ریاست کے قوانین مال وضع کئے جو آخر زمانہ تک ریاست میں نافذ رہے۔ اس کے بعد علائق دنیوی سے کنارہ کشی اختیار کی۔ پنشن کے بعد تقریباً بائیس سال وہ زندہ رہے لیکن ان کی زندگی بدل چکی تھی اور ترک تعلقات کے بعد ان کا مشغلہ دن رات عبادت و ریاضت تھا۔ ۱۹۰۷ء میں بمقام مرادآباد انتقال ہوا اور لکھنؤ میں تحت قدم پیرو مرشد درگاہ حضرت مولانا عبدالرحمن قدس سرہ میں مدفون ہوئے۔

بجنور کچہری کلکٹری

بخدمت عزیزی منشی محمد مظہر اللہ صاحب روبکار نویس کلکٹری سلامت فایزباد

خاکسار سید احمد از مرادآباد دویم اکتوبر ۱۸۵۸ء

بسم اللہ

عزیزی مولوی منشی مظہر اللہ صاحب سلامت

بعد سلام واضح باد که بروقت رسیدن این مکاتبه استعفاے نوکری خود بحضور جناب صاحب کلکٹر بہادر بجنور بگذرانند۔ امروز جناب آقاے نامدار چٹھی بنام صاحب کلکٹر بہادر بجنور نوشته اند که استعفاے مظہراللہ منظور نمایند و تا رسیدن من در بجنور مقیم باشند۔ حکم شده است که تا ده روز نزد خود داشته ترتیب کرده دهند پس بعد رسیدن من در بجنور ده روز دیگر آن تحریر را نزدم ماندن خواهد شد، بعده، همراه عرضی خود بحضور خواهم فرستاد منشی ششن مبارکباد باقی سرگذشت بر وقت ملاقات۔ والسلام۔ خاکسار سید احمد دویم اکتوبر ۱۸۵۸ء

مقام مرادآباد از بنگاه حضور۔ فردا انشاء اللہ تعالے من هم روانه خواهم شد۔ دو شنبه در تاجپور سیر خواهم کرد و علی الصباح روز سه شنبه انشاء اللہ تعالی در بجنور خواهم رسید و در خانه شما یا ڈپٹی صاحب فروکش خواهم شد زیرا که از میر صاحب ضد وصید شده است۔ این نیاز نامه بملاحظه شان هم بگذرانند۔

سید احمد

مرادآباد

بخدمت شریف عزیزی مولوی مظہراللہ صاحب منشی محکمہ سیشن سلامت فائز باد

خاکسار سید احمد　　　از دھلی　　　۲۷ اکتوبر ۱۸۵۸ء

بسم اللہ

مولوی صاحب عزیز و شفیق عنایت فرمائے حال بندہ سلامت

بعد سلام مسنون الاسلام التماس اینکہ سہ قطعہ خطوط آنشفیق رسیدہ بر مندرجہ اطلاع دادند بدریافت خیرو عافیت آنشفیق و تقرر بر عہدہ منشی ششن کمال خوشی حاصل شد۔ اللہ تعالٰے مبارک کند۔ آنچہ در خط اخیر حال مقدمات اسپشل کمشنر استفسار فرمودہ اند ھنگام رسیدن میرٹھہ تحقیق خواہم ساخت و باطلاع خواہم پرداخت کہ بندہ فردا انشاءاللہ تعالی بتاریخ ۲۸ اکتوبر مع سواری ھائے زنانہ از اینجا روانہ خواھد شد۔ و براہ بجنور در مرادآباد خواھد رسید۔ میر بادشاہ ھم ھمراہ بندہ خواھد آمد۔ اگر اتفاقیہ تذکرہ آید از حضور جناب۔آقاے نامدار ھم عرض نمایند۔　　باقی خیریت۔

والسلام خاکسار
سید احمد
از دھلی
۲۷ اکتوبر ۱۸۵۸ء

بجنور

بخدمت شریف مولوی محمد مظهرالله صاحب سررشته دار کلکٹری سلامت

فائیزباد

خاکسار سید احمد از غازی پور ۲۳ ستمبر ۱۸۶۳ ء

عزیزی و محبی و مشفقی سلامت ـ بعد سلام مسنون الاسلام و اشتیاق ملاقات بهجت آیات التماس اینکه نامه محبت آگین آنعزیز مورخه ۱۹ ستمبر رسید ـ از محبت آن شفیق ممنون شدم از اضطرابی که دران مندرج بود پے بردم که کدامی امر مضطرب کننده نسبت بمن بغلط شنیده باشند ـ من و برخورداران حامد و محمود عالیمرتبهما و جمیع همراهیان از عنایت الهی بهرنمط خوش و خورم و صحیح و تندرست و شادان و فرحان هستیم ـ آن محب دلی و محبوب قلبی خاطر خود را بهر نوع جمع دارند ـ رخصت پانزده روز بجهت سیر کلکته گرفته ایم انشاءالله تعالے بتاریخ ۲۶ ستمبر ازینجا روانهٔ کلکته خواهم شد و بعد معاودت از آنجا در تعطیل دسهره انشاءالله العزیز روانهٔ دهلی خواهم شد۔ اگر خواستهٔ خدا ست براے ملاقات آنعزیز و راجه پرتاب سنگه بهادر و ملازمت جناب مسٹر پامر صاحب بهادر برائے یک دو روز در بجنور و تاجپور هم خواهم رسید۔ اگرچه من از شما خفا هستم لیکن دل بمحبت شما همچنان مرهون است ـ من از شما خفا باشم، لیکن دل من گرو محبت شماست ـ بهر حال زنده باشید و خوش باشید و مارا هم یکی از دعاگویان خود دانید ـ والسلام ـ

خاکسار

سید احمد

از غازی پور ۲۳ ستمبر ۱۸۶۳ ء

(شمارۂ مسلسل ۲۰)

جلد ۵ نمبر ٤

فکر و نظر

اکتوبر ١٩٦٤

مدیر

ڈاکٹر یوسف حسین خاں

قیمت سالانہ دس روپیے (علاوہ محصول ڈاک)
قیمت فی پرچہ ڈھائی روپیے (علاوہ محصول ڈاک)

فکر و نظر کے سلسلہ کی ساری خط و کتابت
ڈاکٹر نذیر احمد، صدر شعبۂ فارسی و سکریٹری ادارۂ فکر و نظر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
کے پتے پر کی جائے

فہرست مندرجات

حضرت امیر خسرو دهلوی - افکار و شخصیت

از

پروفیسر خلیق احمد نظامی

حضرت امیر خسرو* کا نام زبان پر آتے هی هندوستان کے عهد وسطی کی تہذیب کے کتنے پہلو، اور رزم و بزم کی کتنی تصویریں هیں جو یک بیک تصور میں جگمگا اٹھتی هیں اور ایسا محسوس هونے لگتا هے گویا

یک چراغیست دریں خانه که از پرتو آں
هر کجا می نگری انجمنے ساخته اند

محبوب الٰہی حضرت شیخ نظام الدین اولیاؒ کے جماعت خانه میں ایک مرید بااخلاص کی طرح موجود هیں؛ طغرل سے لڑنے کے لئے بلبن کے ساتھ لکھنوتی جارهے هیں؛ ملتان میں منگولوں نے گرفتار کرلیا هے، منوں کا بوجھ سر پر هے، بھوک اور پیاس سے جسم نڈھال هوچکا هے، آبلوں سے بھرے هوئے پیر اُٹھائے نہیں اٹھ رهےهیں لیکن صبر و استقلال کے ساتھ چلے جارهے هیں؛ دهلی میں حوض شمسی کے کنارے محفل شعر و سخن منعقد هے اور خسرو کی نغمه سنجیوں سے «فتاد سامعه در موج کوثر و تسنیم» کا عالم طاری هوگیا هے؛ جلال الدین خلجی کی محفل نشاط میں تاج الدین عراقی اور ارسلان کلاهی کے ساتھ بیٹھے هیں اور اپنی تازه غزل ایسی خوش‌الحانی سے سنا رهے هیں که درودیوار پر وجد کا عالم طاری هوگیا هے، ابھی لکھنوتی سے واپس آئے هیں، حضرت محبوب الٰہی کے وصال کی خبر سن‌کر کپڑے پھاڑ ڈالے هیں اور یه شعر پڑھ‌کر خاک میں لوٹ رهے هیں:

گوری سووے سیج مکھ پر ڈالے کیس
چل خسرو گھر آپنے سانجھ بھئی چونه دیس

* یه مقاله ۱۲ دسمبر سنه ۱۹۶۳ء کو خسرو اکاڈمی کے جلسه (آزاد بھون دهلی) میں پڑھا گیا۔

یہ اور ایسی ھی کتنی تصویریں ھیں جو یکے بعد دیگر ذھن میں اُبھرنے لگتی ھیں اور ان کے آب و رنگ میں کچھ ایسی دلکشی ھے کہ جی چاھتا ھے کہ جس تصویر کو دیکھئے دیکھتے ھی رھئے ۔

کرشمہ دامن دل می کشد کہ جا اینجاست

خسرو کی شخصیت کا سب سے ممتاز اور دلکش پہلو اسکی ہمہ‌گیری ھے ۔ وہ صوفی، شاعر، ادیب، ماہر موسیقی، شاھی ندیم، سپاھی—سب کچھ تھے اور اس زندگی کے مختلف تقاضوں کو اس خوبی سے نبھاتے تھے کہ کبھی کسی موقع پر کوئی ٹکراؤ یا تضاد پیدا نہیں ھوا ۔ تماشاگاہ عالم کو انھوں نے ھر ھر پہلو سے دیکھا ۔ کبھی دربار شاھی سے اس پر نظر ڈالی، کبھی خانقاھوں میں بیٹھ کر اس کی حقیقت کو سمجھنے کی جستجو کی ۔ دنیا اور اس کی دلفریبیوں کو جو حاصل زیست سمجھتے تھے انھیں بھی قریب سے دیکھا، جنھوں نے اس سے منھ موڑ لیا تھا ان کے پاس بھی پہنچے ۔ «مے و رامش و رنگ و بو» کی دنیا کا بھی جائزہ لیا اور زھد و تقوی اور ریاضت و مجاھدہ کی زندگی کا بھی مزہ چکھا، لڑائی کے میدان میں انسانی جسموں کو پارہ پارہ ھوتے اور خانقاھوں میں انسانی دلوں کو جوڑتے ھوئے بھی دیکھا، بادشاھوں کی ھوس ملک‌گیری کے تماشے بھی دیکھے اور نـان شبینہ سے محتاج مفلسوں کے دل کی دھڑکنوں کو بھی سنا؛ وسعت افلاک میں تکبیر مسلسل بھی کہی اور خاک کے آغوش میں راتوں کو مناجات بھی کی ۔ دھلی سے دیوگیر اور ملتان سے لکھنوتی تک ھندوستان کے ھر ھر گوشہ میں پہنچے، یہاں کے پہاڑ، دریا، صحرا، موسم، پھل پھول، جانور، زبانیں، رسم و رواج ایک ایک چیز کا مشاھدہ کیا ۔ زندگی کے اس وسیع اور بھرپور تجربے نے ان کی شخصیت کا رنگ پوری طرح نکھار دیا ۔ اور ان کی فکرونظر میں ایسی بلندی اور رواداری پیدا کردی کہ ان کی ذات قرون وسطی کی تہذیب کی مکمل آئینہ‌دار بن گئی ۔ حقیقتاً ھماری تاریخ میں ان کی حیثیت ایک ایسے سرچشمہ کی ھے جس سے صدیوں تک ھندوستان کی مشترکہ تہذیب کی آبیاری ھوتی ھے ۔ وہ اپنے زمانے کی ان تمام اعلیٰ قدروں کے حامل تھے جن سے آج فکر و عمل کے کتنے ھی گوشوں میں روشنی حاصل کی جاتی ھے؛ قومی زندگی کے معمار ان کی شخصیت میں ھندوستان کی گنگا جمنی تہذیب کا شاھکار تلاش کرتے ھیں؛ صوفی ان کی غزلیں پڑھ کر سر دھنتے ھیں؛ مورخ ان کی تصانیف سے اس دور کی تاریخ کا مواد حاصل کرتے ھیں، شاعروں کی

طرف نظر اُٹھائیے تو عرفی کی یہ آواز سنائی دیگی :

بروح خسرو ازیں پارسی شکر دادم
که کام طوطی هندوستاں شود شیریں

خسرو کی اس عالمگیر مقبولیت کا راز ان کی شخصیت کی جاذبیت اور کلام کی آفاقیت میں ھے ۔ ایک بڑا شاعر اپنے فکروفن کو وقتی اور ھنگامی ضروریات کے تابع نہیں ھونے دیتا ۔ وہ ماحول سے پوری طرح متاثر ھوتا ھے لیکن بالکل اس کا بن کر نہیں رہ جاتا ۔ اس کا جسم حالات گردوپیش سے کتنا ھی جکڑا جائے لیکن اسکی فکر زمان اور مکان کی بندشوں کو قبول نہیں کرتی ۔ وہ انسانیت سے خطاب کرتا ھے اور زندگی کی ان اعلیٰ قدروں کر لے کر آگے بڑھتا ھے جو آنےوالی نسلوں سے اس کا رشتہ قائم کرتی ھیں ۔ اخلاق و انسانیت کی اعلیٰ قدروں کی یہی تلاش اس کو دوام بخشتی ھے ۔ اقبال نے شاید اسی حقیقت کے پیش نظر کہا تھا :

رھے نہ ایبک و غوری کے معرکے باقی
همیشه تازه و شیریں ھے نغمۂ خسرو

ایک مختصر صحبت میں خسرو کی زندگی کے مختلف پہلوؤں پر سیر حاصل بحث ممکن نہیں ۔ اس وقت ان عوامل اور اثرات کا جائزہ لینے کی کوشش کی گئی ھے جن سے ان کی شخصیت کا رخ متعین ھوا اور جہاں سے ان کو بنیادی اخلاقی اور روحانی قدریں ملیں

خسرو سنہ ۱۲۵٤ء میں پٹیالی میں پیدا ھوئے تھے ۔ ان کے باپ ترک تھے اور ماں ھندوستانی ۔ دونوں اپنی مخصوص سماجی اور تہذیبی روایات کے حامل تھے ۔ باپ سپاھی پیشہ تھے ۔ لیکن بڑی نیک اور پاک سیرت پائی تھی ۔ خسرو کا بیان ھے کہ :

« ترک در خواب فرشته است او در بیداری فرشته بود »

(ترک خواب میں فرشتہ ھوتا ھے مگر وہ بیداری میں فرشتہ تھے)

وہ خود تو پڑھے لکھے نہ تھے لیکن تعلیم کا بڑا شوق تھا ۔ انہوں نے اپنے بچے کی نہ صرف تعلیم کا انتظام گہری دلچسپی سے کیا ، بلکہ کوشش کی کہ اس میں علم کی سچی لگن پیدا ھو ۔ امیر خسرو کہا کرتے تھے :

« در آب و گل من ایں همه کاشتهای اوست که برمی دهد »

(میری سرشت میں انہیں کا بیج بویا ھوا ھے جو پھل دے رھا ھے)

خسرو کو اپنے باپ سے ایک طرف «پیشه» سپهٔ گری ملا اور دوسری طرف نگاه و نظر کی وه پاکی ملی جو عمر بھر ان کی سیرت کا طرۂ امتیاز رهی اور جس نے حضرت محبوب الهیؒ کی صحبت میں جلاپائی ـ خسرو کی عمر ۹ برس کی هوگی که ان کے باپ امیر سیف الدین محمود کسی معرکه میں شهید هوگئے ـ جب اس حادثه کی خبر ملی تو بے اختیار خسرو نے یه شعر پڑھا :

سیف از سرم گذشت و دل من دونیم ماند
دریای من رواں شد و در یتیم ماند

ماں نے اپنی محبت سے بچپن کے اس صدمے کو دهونے کی کوشش کی ـ اور حقیقت یه هے که یه آغوش مادر هی تهی جس نے ان کو سایه پدری سے محرومی کے شدید احساس سے بچایا ـ خسرو سے ان کو اتنی محبت تهی که ذرا بهی نظروں سے اوجهل هوتے تو ان کی طبیعت بے چین هوجاتی ـ اگر خسرو دهلی سے باهر چلے جاتے تو وه بے تابانه خط لکهتیں که جلد آجاؤ ـ میں تم سے دور ره کر زنده نهیں ره سکتی ـ خود خسرو کا حال یه تها که جب واپس آتے تو بچوں کی طرح ماں سے لپٹ جاتے ـ ایک موقع پر جب مدت کی جدائی کے بعد ماں سے ملے اور ماں نے سینے سے لگایا تو بے اختیار ان کی زبان سے یه شعر نکلا :

بهشت زیر قدمهای مادر است مدام دو جوی شیر ازو بیں رواں نشان بهشت

(ماں کے قدموں کے نیچے بهشت هے ، دیکھ لو دو نهریں دوده کی اس سے جاری هیں)

جب ماں کا انتقال هوا تو خسرو کی عمر ٤٨ سال کی تهی ـ وه بچوں کی طرح روتے تهے اور کهتے تهے :

اے مادر من کجائی آخر رو از چه نمی نمائی آخر
خنداں زدل زمین برون آی برگریهٔ زار من ببخشای (مجنوں لیلیٰ ص ۱٦۱)

ماں کے آغوش میں انهوں نے بهت کچھ سیکها تها ـ ان کی تربیت نے خسرو کی شخصیت پر گهرا اثر ڈالا تها ـ خود اعتراف کرتے هیں :

ذات تو که حسن جان من بود پشت من و پشتیبان من بود
پند تو صلاح کار من بود روزے که لب تو در سخن بود (مجنوں لیلیٰ ص ۱٦۲-۱٦۳)

(تو میری جان کا محسن ، اور تو ہی میری پشت پناہ تھی ، زندگی میں جب بھی تو نے کوئی بات منھ سے نکالی ، اس میں میری ہی بھلائی پیش نظر رہی)

اس پورے مرثیے سے سوز جگر کی بو آتی ہے اور ایسا محسوس ہوتا ہے کہ اس صدمہ نے ان کے جذبات کی دنیا کو ہلادیا تھا ۔ کس بے بسی کے عالم میں کہتے ہیں:

گیرم کہ شدی زدیدہ مستور از سینۂ من کجا شوی دور

(مانا کہ تو میری نظروں سے چھپ گئی لیکن میرے دل سے کیوں کر دور ہو سکتی ہے) ۔

خسرو کی فکر میں ہندوستانیت کا گہرا عنصر اور ہندوستان کی محبت کا شدید جذبہ ماں ہی کی تربیت کا فیضان تھا ۔ باپ اور ماں کی تربیت کے یہ اثرات عمر بھر خسرو کے فکروعمل میں ظاہر ہوتے رہے ۔ لیکن فطرت نے ان کو شاعر پیدا کیا تھا اور اس فطرت کا تقاضا تھا کہ ان صلاحیتوں کو ایسا میدان ملے جہاں پورے طور پر وہ بروےکار آسکیں ۔ ابھی دودھ کے دانت نہیں ٹوٹے تھے کہ موزوں جملے زبان پر آنے لگے ۔ جس عمر میں شعر سمجھنے کی بھی صلاحیت بچوں میں نہیں ہوتی وہ عمدہ اشعار کہہ لیتے تھے ۔ شاعری میں ان کا ذوق کس طرح بڑھا ، خود ان کی زبان سے سنئے ۔ « تحفۃ الصغر » کے دیباچہ میں لکھتے ہیں : « میں نے بارہ برس کی عمر میں بیت و رباعی کہنی شروع کی ۔ اس زمانہ کے عالم و فاضل ان کو سن کر تعجب کرتے تھے ۔ ان کے تعجب سے میرا شوق ابھرتا تھا ۔ وہ بزرگ میری قابلیت دیکھ کر ترغیب دیتے تھے ۔ میرا یہ عالم تھا کہ کثرت شوق کے اثر سے شام سے صبح تک چراغ کے سامنے سرنگوں رہتا تھا ۔ یہاں تک کہ نظر میں دقت پیدا ہوگئی اور کلام کی باریکیاں خیال میں آنے لگیں ۔ اس کے ساتھ ساتھ یہ بھی تھا کہ ابناے جنس میری طبیعت کا امتحان لیتے تھے ۔ امتحان سے میرا دل گرماتا تھا اور دل کی گرمی زبان میں روانی پیدا کردیتی تھی » ۔

اس عمر میں شعر ایسے ترنم سے پڑھتے تھے کہ سننے والوں کی آنکھیں بے اختیار پرنم ہوجاتی تھیں ۔ اور اسی ابتدائی دور میں جب کہ ان کی صلاحیتیں ابلی پڑ رہی تھیں کسی ایسے مرکز عقیدت کی تلاش میں بےچین تھے جہاں ان کی شخصیت کو ایک رخ اور ان کے افکار کو رہبر مل جائے ۔ وہ حضرت شیخ نظام الدین اولیا کے چشمۂ فیض پر پہنچے اور بقول خود ایسا محسوس کیا کہ

مردہ بسر چشمۂ حیواں رسید

(مردہ آب حیات کے چشمہ پر پہنچ گیا)

شیخ نے پہلی ہی نظر میں ان کے دل کی دھڑکنوں اور صلاحیتوں کی پکار کو سن لیا اور اس انداز سے تربیت کی کہ خسرو کی شخصیت کے سارے جوہر نکھر کر سامنے آگئے - حضرت محبوب الٰہی کی تعلیم و تربیت کا ایک اہم نکتہ یہ تھا کہ وہ کسی شخص کو دبا کر یا اس کی حقیقی صلاحیتوں کو پامال کرکے تربیت نہیں دیتے تھے - وہ فکر و عمل کے سرچشموں کو متاثر کرنے کے بعد خداداد صلاحیتوں کو خود ان کے رخ پر چلنے دیتے تھے کہ انسانی شخصیت اسی طرح کمال کو پہنچ سکتی ہے - ابتدائی زمانے کا واقعہ ہے، خسرو کی عمر نو سال سے کم تھی، باپ نے قاضی سعدالدین محمد کے پاس خوشخطی سیکھنے کے لئے بھیجا۔ طبیعت کی افتاد اس لڑکپن ہی میں ایسی تھی کہ تختی پر مشق کرنے کے بجائے گیسو و رخسار کے متعلق اشعار گنگناتے رہتے تھے - شیخ کے دامن تربیت سے وابستہ ہونے کے بعد غالباً خسرو نے اپنے جذبات کو وہ رنگ دینا چاہا جو ان کی طبیعت کا حقیقی رنگ نہ تھا - شیخ اس زمانے میں امیر خسرو کی ننھال ہی میں مندہ کے پل کے دروازہ کے قریب رہتے تھے - ان کی دوربیں نظروں نے محسوس کرلیا کہ اس اندرونی کشمکش میں خسرو کی شاعرانہ صلاحیتیں پژمردہ ہوکر رہ جائیں گی چنانچہ ایک دن فرمایا: «خسرو صفاھانیوں کے طرز پر کوئی غزل لکھو جس میں عاشقانہ اور اور درد انگیز اشعار ہوں اور زلف و خال کا ذکر ہو» -

خسرو کی مقید صلاحیتوں کے لئے یہ آزادی کا منشور تھا - اپنی طبیعت کے تقاضوں پر جو مصنوعی بند وہ باندھنے کی کوشش کررہے تھے، حضرت شیخ نے ایک جملہ میں توڑ دئیے - میر خورد کا بیان ہے کہ اس فرمان کے بعد امیر خسرو معشوقوں کے زلف و خال اور استعارات و کنایات کی دنیا میں غرق ہوگئے اور ان دلاویز صفات کو انتہائے کمال تک پہنچا دیا -

ایک دن شیخ نے فرمایا «خسرو! تم سر سے پیر تک بحرمعانی میں ڈوبے رہتے ہو اور کیسے کیسے در نایاب نکال کر لاتے ہو»- شیخ کی اس ہمت افزائی سے دل خوشی کے مارے بےتاب ہوگیا- سر زمیں پر رکھدیا - اور عرض کیا:

«این همه معانی که در فهم این بیچاره بخاطر جای میدهد از برکت قوت اکرام مخدوم عالمیان است که بنظر مبارک این بیچاره را پرورش می دهد» -

حضرت محبوب الٰہیؒ کا ایک اصول یہ بھی تھا کہ جس مرید کو خلافت دیتے تھے اسے دربار سے علیحدگی کی ہدایت فرمایا کرتے تھے ۔ ان کا خیال تھا کہ درباری زندگی، اہم روحانی ذمہ داریوں کو پورا کرنے میں رکاوٹ پیدا کرتی ہے ۔ لیکن اُنھوں نے خسرو کی صلاحیتوں کے پیش نظر ان کو دربار سے نہیں روکا کہ ان کی شاعرانہ صلاحیتوں کے لئے وہ میدان ضروری تھا، لیکن ساتھ ہی ساتھ شیخ نے ان پر دوسروں کی روحانی تربیت کی ذمہ داری بھی نہیں ڈالی ۔

خسرو کی شخصیت کی اصل تعمیر حضرت محبوب الٰہیؒ ہی کے دامن تربیت میں ہوئی ۔ خود ان کو خسرو سے اتنا تعلق خاطر تھا کہ اکثر فرمایا کرتے تھے کہ مجھ پر ایسے وقت آتے ہیں کہ میں سب سے گھبرا جاتا ہوں حتیٰ کہ خود اپنے آپ سے تنگ آجاتا ہوں لیکن خسرو سے کبھی تنگ نہیں آتا ۔ خسرو جب دہلی میں ہوتے تو ہر روز بعد عشاء شیخ کی خدمت میں حاضر ہوتے تھے ۔ یہ وہ وقت ہوتا تھا جب شیخ دن بھر ملاقاتیوں میں صرف کرنے کے بعد تنہائی میں چلے جاتے تھے اور سوائے خسرو کے کوئی ان کے پاس نہیں جاسکتا تھا ۔ شیخ ان سے ادھر ادھر کی باتیں کرتے اور پوچھتے « خسرو ! آج کیا ہوا ؟ » خسرو دہلی کی ساری خبریں ان کے سامنے بیان کرتے ۔ جب جماعت خانہ میں کوئی غیر معمولی واقعہ پیش آجاتا یا شیخ کسی کی جانب سے کبیدہ خاطر ہوجاتے تو خسرو کے سوا کسی کو شیخ سے عرض حال کی جراءت نہ ہوتی تھی ۔ ایک دن شیخ کو اطلاع ملی کہ مولانا برھان‌الدین غریب جن کے سپرد لنگرخانہ کا انتظام تھا، تکیہ لگائے، پاؤں پھیلائے وہاں بیٹھے ہیں ۔ شیخ کو اس میں تکبر کی بو آئی ۔ خادم کو حکم دیا کہ جاؤ، برھان‌الدین سے کہدو کہ فوراً گھر چلے جائیں ۔ شیخ کا یہ فرمان سن کر بوڑھے برھان‌الدین کے ہوش اڑ گئے ۔ روتے روتے بےدم ہوگئے ۔ کھانا پینا بند کردیا اور جماعت خانہ سے اُٹھکر محلے کے ایک مکان میں چلے گئے ۔ جوبھی ان کی حالت دیکھتا تھا بےاختیار رونے لگتا تھا ۔ شیخ کی ناراضگی کو دور کرنے کی مختلف لوگوں نے کوشش کی لیکن سودمند نہ ہوئی ۔ بالآخر امیر خسرو اس معاملہ میں پڑے اور مجرموں کی طرح دستار گردن میں ڈال کر شیخ کے سامنے جا کھڑے ہوئے ۔ شیخ نے گھبراکر پوچھا : ترک کیا چاہتے ہو ؟ ۔ عرض کیا : مولانا برھان‌الدین کی معافی ۔ شیخ کے پاس ہاں کردینے کے سوا اب کوئی چارہ نہ تھا ۔

خسرو کی رگ رگ میں حضرت محبوب الٰہیؒ کی محبت اس طرح سما گئی تھی

«برگ گل میں جس طرح باد سحرگاہی کا نم» ۔ جب ان کی خدمت میں پہنچتے تو سر سے پیر تک محبت کی تصویر معلوم ہوتے تھے ۔ جب ان کا ذکر کرتے تو از خود رفتگی کی کیفیت طاری ہوجاتی، خود رقص کرتے اور دوسروں کو رقص کرنے پر مجبور کردیتے ۔ ذرا اس عالم کا تصور کیجئے ۔ جب اپنے شیخ کے سامنے انہوں‌نے یہ غزل پڑھی ہوگی ۔

اے چہرہ زیبائے تو رشک بتان آزری
ہرچند وصفت میکنم در حسن زاں بالاتری
آفاقہا گردیدہ ام مہر بتاں ورزیدہ ام
بسیار خوباں دیدہ ام، اما تو چیزی دیگری

داراشکوہ نے «سفینۃ الاولیاء» میں ایک واقعہ لکھا ہے جس سے اندازہ ہوسکتاہے کہ شیخ سے ان کا تعلق کس حد تک پہنچ گیا تھا ۔ لکھا ہے کہ ایک سیاح فقیر حضرت محبوب الہیؒ کی حدمت میں حاضر ہوا اور اپنی ضرورت بیان کی ۔ اس وقت جماعت‌خانہ میں کوئی چیز موجود نہ تھی ۔ شیخ نے فرمایا: ٹھہر جاؤ جو کچھ فتوح آئیگی تمہیں دیدی جائیگی ۔ اتفاق ایسا ہوا کہ کئی دن تک کوئی فتوح نہیں آئی ۔ فقیر بھی انتظار کرتے کرتے تھک گیا ۔ حضرت محبوب الہیؒ نے مجبور ہوکر اپنی جوتیاں اس فقیر کو دیدیں ۔ فقیر نے قبول کرلیں اور دہلی سے روانہ ہوگیا ۔امیر خسرو اس زمانہ میں شہزادہ محمدکے ساتھ ملتان میں رہتے تھے اور ہر سال ایک بار شہزادہ کے ہمراہ دہلی آیا کرتے تھے ۔ اتفاقاً راستے میں اس فقیر سے ملاقات ہوگئی ۔ اس سے اپنے شیخ کی خیریت پوچھی ۔ فقیر نے اپنا واقعہ بیان کردیا اور جوتیاں دکھادیں ۔ خسرو نے پوچھا : ان کو فروخت کروگے ؟ فقیر تیار ہوگیا ۔ خسرو کے پاس ۵ لاکھ تنکہ موجود تھے زبان حال سے یہ مصرعہ پڑھتے ہوئے ۔

چہ بود متاع خسرو کہ کند نثار جاناں

سب تنکے فقیر کو دیدئے اور پیر کی جوتیاں سر پر رکھکر دہلی پہنچے ۔ کہتے ہیں کہ شیخ نے دیکھہ کر فرمایا : اے خسرو ارزاں خریدی ۔

عشق و محبت کی دنیامیں جس نے اس طرح سودے کئے ہوں اور جس‌کی تربیت اس انداز سے ہوئی ہو کیا تعجب ہے کہ ایک منزل پر پہنچ کر بے اختیار پکار اُٹھے ۔

ہردو عالم قیمت خود گفتۂ نرخ بالاکن کہ ارزانی ہنوز

حضرت محبوب الہیؒ کے متعلق خسرو نے متعدد جگہ لکھا ہے کہ وہ دل کی

بیماریوں کے - طبیب تھے « از پے بیماری دلہا طبیب » - خود خسرو کے دل کی دنیا انہوں نے سنواری اور سجائی تھی ، جو جذبات وقتی ہنگاموں کی نذر ہوسکتے تھے ان کو شیخ نے جلا دیکر ایک اعلیٰ مقصد کی چاکری میں لگادیا تھا ۔

جذبۂ عشق راہ طریقت کی پہلی اور آخری منزل ہے - یہ دنیا کی مادی اور ظاہری دلفریبیوں میں آلودگی کا نام نہیں، یہ قلب انسانی کی وہ کیفیت ہے جو راز کائنات کو سمجھنے اور خالق کائنات سے اپنا رشتہ قایم کرنے میں مدد کرتی ہے ۔ یہ دم جبرئیل بھی ہے اور قلب مصطفے بھی شرع و دین کا سارا انتظام اس کے بغیر بقول اقبال ایک بت‌کدۂ تصورات ہے - چشتیہ سلسلہ کے مشایخ اپنے وابستگان میں اسی عشق کی چنگاری روشن کرتے تھے - حضرت بابا فرید گنج شکرؒ جب کسی سے خوش ہوتے تو دعا دیتے کہ اللہ تجھے « درد » عطا فرمائے یعنی ایسا دل جو عشق حقیقی کی آگ میں سلگتا رہے - حضرت محبوب الٰہی کی صحبت میں امیر خسرو نے عشق کی اس اہمیت کو سمجھا اور اسی پر اپنی شخصیت کا قصر بلند تعمیر کیا ۔ فطرت نے ان کو سوز و گداز سے بھری ہوئی طبیعت عطا کی تھی ۔ محبوب الٰہیؒ کے زیر اثر ان کا یہ حال ہوگیا کہ عشق و محبت کی بجلی ان کی رگ رگ میں کوندنے لگی - جب انہوں نے پکارا کہ :

کافر عشقم مسلمانی مرا درکار نیست   ہر رگ میں تار گشتہ حاجت زنار نیست

تو وہ اس مقام پر پہنچ چکے تھے جہاں بقول اقبال :

اگر ہو عشق تو ہے کفر بھی مسلمانی   نہ ہو تو مرد مسلمان بھی کافر و زندیق

جگہ جگہ اپنے کلام میں انہوں نے انسانی زندگی میں عشق کی اہمیت اور نظام کائنات کے اس پر انحصار کے بارے میں گفتگو کی ہے اور بتایا ہے کہ اگر انسان کا دل عشق کی آماج گاہ نہیں تو وہ خاک کا ایک تودہ ہے ، اس کا وجود نباتات اور جمادات میں شمار کرنا چاہئے"، لکھتے ہیں :

آدمی آں ست دروے دلست   ورنہ علف خانہ آب و گل است
دل نہ ہماں قطرۂ خون ست وبس   کز خور و آشام بر آرد نفس
دل اگر ایں مارہ آب و گل است   خرہم از اقبال تو صاحب دل ست

(مطلع الانوار ص ۱۱٦)

انسان کی اصل زندگی، دل ہی کی زندگی ہے ، باقی سب سراب ہے اور دھوکا :

زندہ بدل باش کہ عمرآں بود

اردو شاعر نے شاید اُن ہی سے متاثر ہوکر کہا تھا :

مجھے ڈر ہے دل زندہ تو نہ مرجائے کہ زندگانی عبارت ہے تیرے جینے سے

لکھتے ہیں دل کی یہ زندگی سوز و مستی، جذب شوق سے بنی ہے!

زندگی دل چہ بود؟ سوز و داغ
مردہ بود ہرچہ نسوزد چراغ
زندگی جو ز دل درد ناک
زندگی کا لبدی چیست؟ خاک[1]

اس چراغ سے شعلہ ہستی کو فروزاں کرنا چاہئے، یہ شعلہ شہوت پرستی یا بوالہوسی کا شعلہ نہیں ہے، یہ قلب و نگاہ کی پاکی کا انتہائی نقطہ عروج ہے۔ حسن حقیقی کا مشاہدہ اسی دیدۂ پاک سے ممکن ہے۔

دیدہ کہ دروے نظر پاک نیست
سرمۂ آن دیدہ بجز خاک نیست

جو دل اس عشق کی آماجگاہ بن جاتا ہے اس کے لئے فنا نہیں۔

تن خسرو بمیرد ایں یقین ست
دل خسرو نمیرد ہیچ گا ہے

امیر خسرو رح کے دربار سے تعلق اور ان کی شاعرانہ مشغولیتوں کے پیش نظر یہ خیال ہوسکتا ہے کہ شاید وہ عبادت و ریاضت میں کوئی گہری دلچسپی نہ رکھتے ہوں - لیکن یہ گمان صحیح نہیں۔ اُن کے معاصر میر خورد کا بیان ہے کہ ہر شب کو وہ تہجد کے وقت قرآن مجید کے سات پارے نہایت خوش الحانی سے پڑھتے تھے۔ ایک مرتبہ حضرت محبوب الٰہی رح نے دریافت کیا:۔ ترک! تمہاری مشغولی کا کیا حال ہے؟ عرض کیا:

مخدوم چند روز سے یہ ایک نیا اتفاق پیش آیا ہے کہ جب پچھلی رات ہوتی ہے تو خود بخود گریہ غالب آجاتا ہے اور آنسو جاری ہو جاتے ہیں۔ شیخ نے فرمایا: الحمد للہ اب کچھ ظاہر ہونا شروع ہوگیا

---

۱ مطلع الانوارص ۱۱۶

ہے" - ان کی اس آہِ سحر گاہی کی آواز اب بھی بعض اشعار میں سنائی دیتی ہے -

ہمہ شب رود رہی را برہ صبا نشستہ
ہمہ کس بخواب راحت من مبتلا نشستہ

سودائے خسرو ہر شبے پایاں ندارد تاسحر
آخر گرہ برزن یکے آں جعد ناپیمودہ را

ہمہ شب خون دل نوشم بیادش
شراب ارغوانی من ایسنت

شب کی ان مجلسوں کے متعلق کہتے ہیں :

خدا خود میر مجلس بود اندر لامکاں خسرو
محمد شمع محفل بود شب جائیکہ من بودم

اس مسلسل شب بیداری نے اُن کے دل کا جو حال کردیا تھا، وہ بھی اُن کی زبانی سنیئے، کہتے ہیں :

کجاست خسرو شب زندہ داشتہ کہ بہ صبح
بدست کردہ دلے چوں کباب بر خیزد

اُن کی لکھی ہوئی مناجاتیں پڑھیئے تو ایسا محسوس ہوتا ہے کہ آتش خانۂ دل کے شرارے شعر بن کر نمودار ہوگئے ہیں۔ ایک ایک لفظ سے اثر ٹپکتا ہے اور سوز دل کی بو آتی ہے -

فغاں خسروست از سوزش دل
بنالد دیگ چوں آتش کند جوش

ان کی شخصیت کے اصل خد و خال قصائد میں نہیں، مناجات میں ملتے ہیں۔ یہاں ان کی شخصیت بے نقاب نظر آتی ہے ۔ دل کی دھڑکنیں صاف سنائی دیتی ہیں اور امیدوں اور آرزؤں کی حقیقی دنیا نظروں کے سامنے گھومنے لگتی ہے :

خدایا چو دانائے رازم توئی   به ہر نیک و بد چارہ سازم توئی
(اے خدا تو ہی میرا راز دان ہے توہی میرے برے بھلے میں کام آنیوالا ہے)
بیداد گونہ کن چارہ کار من   کہ رحمت برد از درت بار من

(میری چارہ سازی اس طرح سے کر کہ جب تیرے در پر حاضر ہوں تو تیری رحمت میرے گناہوں کا بوجھ ہلکا کردے ۔)

درے بازکن برمن از گنج راز　　که گردم ز گنج کساں بے نیاز

(رازوں کا ایسا خزانہ میرے اوپر کھولدے کہ دوسروں کے خزانہ سے بے نیاز ہوجاؤں۔)

نگویم که کن بردر خویش خاص　　همیں گویمت کز خودم کن خلاص

(میں یہ نہیں کہتا کہ مجھے اپنا خاص بنالے عرض اتنی ہے کہ مجھے خودبینی سے نجات دے ۔)

خدائے گدایان و شاہان توئی　　پناہِ ہمه بے پناہان توئی

(تو فقیروں اور بادشاہوں کا مالک ہے سب بے سہارا لوگوں کا تو ہی سہارا ہے -)

پناہِ مده جز براہ خودم　　دگر سو مراں از نیاز خودم

(اپنے سوا کسی کا محتاج نہ بنا مجھے حاجت کے لئے در بدر نہ پھرا ۔)

چو حاکم کنی خاکسارم مکن　　دراں خاک چوں خاک خوارم مکن

(جب خاک میں ملوں تو دلیل نہ ہوں مجھ کو مٹی کی طرح خوار نہ کرنا۔)

خسرو کا عقیدہ تھا کہ انسان کی تخلیق کا مقصد عبادت ہے ، کہتے ہیں :

ہر چه بدهر آدمی است و پری　　نیست مگر بہر پرستش گری

عبادت کا مفہوم جو ان کے شیخ نے ان کے ذہن نشین کیا تھا ، وہ خود شیخ کی زبانی سنیے ، فرماتے ہیں :

« عبادت یا طاعت دو طرح کی ہوتی ہے ایک لازمی اور دوسری متعدی - لازمی وہ ہے جس کا نفع صرف کرنیوالے کی ذات کو پہونچے ۔ اور یہ نماز ، روزہ ، حج اوراد ، اور تسبیح ہے ۔ متعدی وہ ہے جس سے اوروں کو فائدہ پہنچے ۔ انفاق ، شفقت ، غیر کے حق میں مہربانی کرنا ، یہ طاعت متعدی ہے ۔ اس کا ثواب بے شمار ہے »

خسرو نے دونوں طرح کی عبادتیں کیں تھیں۔ طاعت لازمی پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ اس سے انسان کے کردار میں پختگی پیدا ہوتی ہے ۔ جب وہ ایک اللہ کے آگے سر جھکا دیتا ہے تو ہزاروں سجدوں سے بے نیاز ہو جاتا ہے - دنیاوی مشاغل میں الجھکر اس عبادت لازمی کو بھول جانا انسان کی سب سے بڑی بدبختی ہے -

جهد و بال این چه پریشانی است　　ترک خدا این چه مسلمانی است

انسان تو پھر اشرف المخلوقات ہے، جانوروں کا یہ حال ہے کہ:

قطرہ آبے نخورد ماکیاں   تانکند روسوئے آسماں

(مرغی پانی کا قطرہ بھی نہیں پیتی جب تک آسمان کی طرف نظر نہ کرلے)

طاعت متعدی کے سلسلہ میں کہتے ہیں کہ جو شخص دوسروں کی مدد نہ کرے اس کا شمار جمادات میں ہونا چاہیے، چاہے وہ کتنا ہی صاحب عزت و جاہ ہو:

یک شاخ کہ میوہ دھد تر   بہتر زہزار باغ بے بر

(ایک میوہ دار شاخ ایسے ہزار باغوں سے بہتر ہے جن میں پھل نہ آئیں)

خود ان کا حال یہ تھا کہ اپنی آمدنی کا بیشتر حصہ دوسروں پر صرف کردیتے تھے۔ ایک جگہ کہتے ہیں:

شیرم و رنج از پے یاراں برم   نے چوسگ خانہ کہ تنہا خورم

(میں شیرہوں اور دوستوں کے لئے شکار کی تکلیف اُٹھاتا ہوں، گھر کے کتے کی طرح نہیں ہوں کہ جو ملے خود ہی کھالیتا ہے)

حضرت محبوب الہیؒ نے تقریباً نصف صدی تک دھلی میں رہ کر یہ جد و جہد کی تھی کہ انسان میں انسانیت کا احترام پیدا ہو کہ اس کے بغیر انسانی سماج میں فوزو کامرانی کے الفاظ شرمندہ معنی نہیں ہوسکتے تھے۔ خسرو نے اپنے پیر کی اس تعلیم کو پوری طرح اپنالیا تھا۔ ان کا سارا فلسفۂ زندگی اسی بنیاد پر تعمیر ہوا تھا۔ ان کے نزدیک «آدمیت» عبارت تھی «احترام انسانیت» سے۔ دیباچہ غرۃ الکمال میں لکھتے ہیں:

«اگرچہ آدمی بے حساب است و لیکن در دیوان آدمیت ہمہ را در حساب آدمیت نتواں شمرد»

(اگرچہ آدمی بے شمار ہیں لیکن آدمیت کی فہرست میں سب شامل نہیں۔)

لکھتے ہیں کہ اللہ نے انسان کو «فی احسن تقویم» پیدا کیا ہے۔ وہ اللہ کا خلیفہ ہے۔ اس کو نیابت اور خلافت کا حق ادا کرنا ہے۔ اُس کو اس دنیائے آب و گل میں الجھ کر نہیں رہ جانا چاہئے۔ اگر وہ اپنی صلاحیتوں کو سمجھے اور اپنے مرتبہ کو پہچانے تو اسرار الہی کی کنجی اس کے ہاتھوں میں ہے۔ اس کا مرتبہ تو یہ ہے کہ

جان جہاں ہمہ عالم توئی   وانچہ نگنجد بجہاں ہم توئی

نور تو ہنگامۂ انجم شکست   دست تو تسبیح ملائک گسست

انسان کی نگاہ پاک اور مقاصد بلند ہونے چاہئیں اور اس کو چاند میں اپنی گذر گاہیں تلاش کرنی چاہئیں۔ کہتے ہیں:

مرتبۂ جو کہ برانی بماہ

(ایسی جستجو کر کہ تو چاند تک پہونچ جائے)

جس نے ستاروں پر کمند نہیں ڈالی وہ تخلیق آدم کا مقصد نہیں سمجھا۔

انسانیت کے احترام کے لیے ضروری ہے کہ انسان خود اپنی عزت کرنا سیکھے۔ جو خود اپنی عزت نہیں کرسکتا اس سے انسانیت کے احترام کی توقع بیکار ہے۔ «عزت نفس» اور «خود داری» ہی سے انسانیت کی آبرو قائم ہے۔ مادی ضرورتوں اور عارضی مصلحتوں کی خاطر اپنے آپ کو ذلیل نہ کرنا چاہئے۔ لکھتے ہیں:

مرو گرد هر در که نانت دهند　　　در کعبه زن تا امانت دهند

(روٹی کی تلاش میں در بدر نہ پھر، کعبہ کی طرف متوجہ ہو تاکہ تجھے امان مل جائے)
پھر کہتے ہیں:

ضامن روزی تو روزی رساں　　　دیدۂ کور تو بسوئے جہاں

(خدا تیری روزی کا ضامن ہے لیکن بے بصری سے تو دنیا کی طرف دیکھتا ہے)

انسان کو حق و صداقت کے لئے بڑی سے بڑی قربانی دینے میں تامل نہیں کرنا چاہیے۔ جرأت، ہمت اور راست بازی کا سبق دیتے ہوئے لکھتے ہیں:

بهر کارے از راستی کن شعار　　　که هم رسته گردی وهم رستگار
وگر کارے از دین فراتر بود　　　مکن گرچه شمشیر برسر بود

خسرو نے خودی کی تعلیم بڑے زور شور سے دی ہے۔ وہ انسان کی «حیات جاوید» کا راز خودی میں سمجھتے تھے۔ کہتے ہیں:

لیکن نبود حیات جاوید　　　تاسر نکشی به ماه و خورشید

جس انسان نے اپنا سرکسی مخلوق کے در پر جھکا دیا اس نے انسانیت کی توہین کی۔ اعلان کرتے ہیں:

نقش الہیٰ است به لوح جبیں　　　بردر مخلوق منه بر زمین

عرفی کا ایک مشہور قصیدہ ہے جس کا مطلع ہے:

گر مرد همتی ز مروت نشان مخواه　　　صد جا شهید شو دیت از دشمناں مخواه

اس میں « خودی » « عزت نفس » اور « قناعت » کی جو تعلیم دی گئی ہے وہ اب تک عرفی کی مخصوص فکر سمجھی جاتی ہے۔ لیکن حقیقت یہ ہے کہ یہ پورا قصیدہ حضرت امیر خسروؒ کے ایک قصیدہ کی صدائے بازگشت ہے۔ لکھتے ہیں:

تشنہ بمیر آب ز دونان مخواہ　　　خون خور و از خوانچۂ شان نان مخواہ

(پیاسا مرجانا، ذلیل لوگوں سے پانی مانگنے سے اور خون پینا ان کے دستر خوان سے روٹی چاہنے سے بہتر ہے)

دل بقناعت نہ خورسند و باش　　　مملکت این است خداوند باش

(قناعت کر اور خوش رہ اصل مملکت یہی ہے اور بادشاہی اسی میں ہے)

خورکن و آشام بخونباب خویش　　　از پئے نانے چہ بری آب خویش

(اپنے۔ خونباہ دل سے کھانے پینے کا سامان کر روٹی کے لئے کیوں اپنی آبرو کھوتا ہے)

انسان کی سیرت اور کردار کی تعمیر کے سلسلہ میں انھوں نے بہت کچھ لکھا ہے اپنے آباو اجداد کے کمالات پر فخر کرنا اور خود تہی دامن ہونا خسرو کی نظر میں بزرگوں کی استخوان فروشی سے کم نہ تھا۔ کہتے ہیں کہ انسان کو اپنے کمالات سے اپنے بزرگوں کا نام روشن کرنا چاہئے، نہ کہ یہ کہ ان سے مستعار لی ہوئی بڑائی سے اپنی شہرت کا سامان مہیا کرے:

از ہنر خویش کشا سینہ را　　　پایہ مکن نسبت دیرینہ را

زندہ بہ مردہ مشوائے ناتمام　　　زندہ تو کن مردۂ خود را بنام

نسب کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہ بے معنی چیز ہے، اصل قدر و قیمت انسان کے ذاتی کردار اور اوصاف کی ہے:

گر پدرت داشت کمالے بزیست　　　آں حق او بود ازاں تو چیست

یہ ضروری نہیں کہ اچھے خاندان کا ہر فرد اچھا ہی ہو « تخم خیارست بسے تلخ نیز » اچھائی کا تعلق انسان کی سیرت سے ہے نسب سے نہیں۔

کہتے ہیں کہ علم اور ہنر سے انسان میں سیرت اور کردار کی پختگی پیدا ہوتی ہے۔ علم خود ایک مطلق قدر ہے، اس کو کسی دوسری قدر کے تابع نہیں کیا جاسکتا۔ جس کو علم کی دولت مل جاتی ہے وہ دنیا کی ہر دولت سے بے نیاز ہوسکتا ہے:

مرد که از علم توانگر بود کے نظرش بر گہر و زر بود
عالم اگر چاشت ندارد ز شام جاهل اگر خسرو روم است وشام

پھر کہتے ہیں کہ :

گدائے که هست از هنر بہرہ ور به از بادشاه زاده بے هنر

سطحی علم کی مذمت کرتے ہیں اور جس علم پر عمل نہ کیا جائے اسے بیکار بتاتے ہیں۔ کہتے ہیں کہ عالم بے عمل کی مثال ایسی ہے جیسے سوتے ہوئے کا بڑ بڑانا۔

آغوش مادر کے بعد خسرو کی دوسری تربیت گاہ حضرت محبوب الہیؒ کی خانقاہ تھی۔ اس کے علاوہ ان کے یہاں جو کچھ ہے وہ زندگی کے وسیع میدان میں تجربوں کی دین ہے۔ ان کی زندگی سرتاپہ عمل کی زندگی تھی۔ انہوں نے دربار میں جو کچھ رسوخ پیدا کیا تھا وہ اپنی محنت سے کیا تھا :

ساخته ام این همه لعل و گہر از خوئے پیشانی و خون جگر

انکا عقیدہ تھا کہ محنت اور جد و جہد ھی انسان کی کامیابی اور ترقی کی ضامن ہوسکتی ہے، لکھتے ہیں :

جان کن که غرض به چنگ یابی کان کن که گہر به سنگ یابی

اسی اصول کے پیش نظر انہوں نے اولاد کی تربیت کے سلسلہ میں بڑی سبق آموز باتیں کہی ہیں اور لکھا ہے کہ ناز و نعم کی پرورش اولاد کو بگاڑ دیتی ہے :

رنج کش طفل شکیبا بود پرورش ناز نه زیبا بود

زندگی کے حقایق سے منھ موڑ کر خیالی دنیا میں مگن رہنا یا توہمات میں الجھ کر قوت عمل کو شل کردینا ان کے نزدیک ناقابل معافی جرم تھا۔ اسی نظر سے ایک جگہ کہتے ہیں :

قول سه کس نیست بدهر استوار شاعرو قرعه زن و اختر شمار

جو عزم اور همت نہیں رکھتے وہ زندگی کے میدان میں کامیابی حاصل نہیں کرسکتے :

هیچ کسے ره سوئے بالا نیافت تا قدم از همت والا نیافت

ناکامیوں سے بد دل نہیں ہونا چاہئیے، اس لئے کہ انسان کی کامیابی کا راستہ ناکامیوں سے ہوکر گذرا ہے :

با هر غمے که آید راضی شواے دل زار　　مارا نیافریدند از بهر بے غمی را

انہوں نے اپنی پوری زندگی کے تجربوں کا نچوڑ ایک مصرعہ میں پیش کردیا ہے:

به حسن عمل عیش مدام ست مرا

خسرو کی زندگی کا کافی حصہ دربار میں گذرا تھا۔ لیکن وہ دربار میں رہتے ہوئے بھی دربار کے آدمی نہیں تھے۔ ان کے افکار و جذبات کی دنیا اور تھی، ظاہری مشاغل کی اور۔ خود لکھتے ہیں:

دلم نگشت کشاده به هیچ دلبندے　　تمام لشکر همره مرا و من تنها

ان کی شخصیت میں بعض ایسے بنیادی اصول رس بس گئے تھے کہ مادّی دولت اور دنیوی عزت کی ان کی نظر میں بالکل کوئی وقعت نہیں رہی تھی۔ «قران السعدین» میں لکھتے ہیں کہ بادشاہ نے صلۂ وافر کا وعدہ کرکے مجھے اس کام پر آمادہ کیا تھا مگر میں نے اس کی طمع میں یہ مثنوی نہیں لکھی۔ میرا سخن بجائے خود ایک خزانہ ہے۔ اس کے سامنے گنج زر کی کیا حقیقت ہے۔ اگر بادشاہ کچھ عطا کریگا تو میں لے لونگا، نہ دیگا تو مجھے اس کی پروا نہیں۔ شاعری کی بدولت مجھ کو جو صلہ ملتا ہے اس کو دس گنا کرکے مستحقین میں تقسیم کردیتا ہوں۔

من که نهادم ز سخن گنج پاک　　گنج زر اندر نظرم چیست! خاک

انہوں نے قصیدے ضرور لکھے ہیں لیکن وہ «قصیدہ گوئی» کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ ان کا خیال تھا کہ مدح سرائی دل کی موت کے مترادف ہوتی ہے، کہتے ہیں:

از گفتن مدح دل بمیرد　　شعر ارچه تر وفصیح باشد

گردد ز نفس چراغ مرده　　گر خود نفس مسیح باشد

(مدح سرائی سے دل مرجاتا ہے چاہے شعر کتنا ہی فصیح اور عمدہ کیوں نہ ہو، پھونک سے چراغ بجھ جاتا ہے خواہ وہ دم مسیح ہی کیوں نہ ہو)

پھر ہوا و حرص کی مذمت کرتے ہوئے کہتے ہیں:

مرقع فقیر از بهوا سر کشد　　از رگ او رشتهٔ زنهار به

(اگر فقیر کی نس خواہشات نفسانی سے پھڑکے تو ایسی رگ سے زنار بہتر ہے)

«امیر خسرو» کی سیرت کا ایک اہم پہلو اس سے بھی واضح ہوتا ہے کہ انہوں نے ان مثنویوں میں جو بادشاہوں کے لئے لکھی گئی ہیں، اپنے پیر و مرشد کا ذکر

پہلے کیا ہے اور بادشاہ کا اس کے بعد ۔ دونوں کا شعری حیثیت سے مقابلہ کیجیے تو فوراً اندازہ ہوجائیے گا کہ آمد کہاں ہے ، آورد کہاں ؛ دل کہاں کام کررہا ہے اور دماغ کی کاوش کے نتیجے کہاں ظاہر ہورہے ہیں ۔ سلطان علاء الدین خلجی کو مثنوی پیش کر رہے ہیں ، اس میں اپنے شیخ کے متعلق لکھتے ہیں :

شاہنشہے بے سریر و بے تاج شاہانش بخاک پائے محتاج

ذرا اس ہمت اور جرأت کا اندازہ کیجیے کہ سرکاری ملازم ہوتے ہوئے ، بادشاہ سے اور وہ بھی علاء الدین خلجی سے کہتے ہیں کہ بادشاہ تو حضرت محبوب الٰہیؒ کی خاک پا کے محتاج ہیں ! جلال الدین خلجی کا واقعہ بھی اُن کی سیرت اور کردار پر روشنی ڈالتا ہے ۔

سلطان نے ایک بار حضرت محبوب الٰہیؒ سے ملنے کی خواہش ظاہر کی ۔ شیخ بادشاہوں سے ملنے سے گریز کرتے تھے ۔ چنانچہ انہوں نے معذرت کردی ۔ امیر خسرو سلطان کے «مصحف دار» تھے ، ان سے ایک دن کہنے لگا کہ اب میں شیخ کو اطلاع کئے بغیر ان کے جماعت خانہ میں حاضر ہونگا ۔ امیر خسرو نے سلطان کے اس ارادہ سے اپنے مرشد کو مطلع کردیا ۔ حضرت محبوب الٰہیؒ نے جب یہ سنا تو دہلی چھوڑ کر اجودھن اپنے پیر کے مزار کی زیارت کے لئے چلے گئے ۔ سلطان کو معلوم ہوا تو خسرو پر ناراض ہوا اور پوچھا کہ انہوں نے اس کا شیخ سے ذکر کیوں کیا ؟ خسرو نے جو جواب دیا وہ اُن کی شخصیت کے حقیقی خد و خال کو نمایاں کرتا ہے ۔ انہوں نے کہا کہ مجھے بادشاہ کی رنجش سے صرف جان ہی کا خوف تھا لیکن سلطان المشائخ کی رنجش سے ایمان کے جاتے رہنے کا اندیشہ تھا ! جن مصنفین نے دربار سے تعلق کو ان کی زندگی کا مرکز و محور قرار دیا ہے ، ان کو یہ واقعہ بھی پیش نظر رکھنا چاہئیے ۔

پھر مبارک خلجی کے زمانے میں ان کی عقیدت کی اس سے زیادہ آزمائش ہوئی ، لیکن ان کے پائے ثبات میں ذرہ برابر لغزش پیدا نہیں ہوئی ۔ مبارک خلجی کے تعلقات حضرت محبوب الٰہی سے اچھے نہ تھے ۔ ضیاءالدین برنی کا بیان ہے کہ وہ دربار عام میں کھلم کھلا شیخ کے متعلق ناشائستہ کلمات زبان پر لاتا تھا اور اس نے امراء کو ہدایت کی تھی کہ شیخ کے جماعت خانہ میں نہ جائیں ۔ لیکن امیر خسرو نہ صرف یہ کہ اپنے پیر و مرشد کی خدمت میں برابر حاضر ہوتے رہے ، بلکہ انہوں نے مثنوی « نہ سپہر » میں جو مبارک خلجی کی فرمائش پر لکھی گئی تھی ، خود سلطان

کے ذکر سے پہلے اپنے پیر و مرشد کا ذکر ۵۰ اشعار میں کیا ۔ اور اس طرح ان کو خراج عقیدت پیش کیا ۔

خوش آندم که من از اعتقاد ضمیر   گرفتم بحق دست آں دستگیر
من از وے لعاب دھاں یافتم   که زیں گونه آب دھاں یافتم

(کیا ہی اچھا وہ وقت تھا جب میں نے اپنے دلی اعتقاد کی بنا پر اپنے دستگیر کا ھاتھ پکڑا ۔ انھوں نے مجھے لعاب دھاں عطا کیا ۔ اسی سے مجھ میں گویائی کا کمال پیدا ہوا) ۔

جو لوگ اس زمانہ کے بادشاھوں کے مزاج کی نزاکتوں کا علم رکھتے ھیں وھی اس بے خوف اور جری طبعیت کی گہرائیوں کو پہنچ سکتے ھیں جس نے مزاج سلطانی سے بے پروا ہوکر ان الفاظ میں اپنے شیخ کو خراج عقیدت پیش کیا ھے ! امیر خسرو کی شخصیت کا یہ پہلو کبھی نظر انداز نہیں کرنا چاھئے کہ انھوں نے کبھی اپنے ضمیر کی آواز کو دربار شاھی میں بھی خاموش نہیں کیا ۔ جب بادشاھوں کو ھنگامہ ھائے ناونوش میں مبتلا پایا تو صاف تنبیہ کی ۔

نشاید بادشه را مست بودن   نه در عشق و هوس پیوست بودن
(بادشاہ کو مست نہیں رہنا چاھئے ، اسے عشق و ھوس سے دور رھنا چاھئے)
بود شه پاسباں خلق پیوست   خطا باشد که باشد پاسباں مست
(بادشاہ رعایا کا ھمیشہ نگہبان ہوتا ھے پاسباں کا مست رہنا جرم ھے) ۔
شباں چوں شد خراب از بادۂ ناب   رمه در معدۂ گرگاں کند خواب
(چرواھا اگر شراب پی کر مست ھوجائے تو اس کا گلہ بھیڑیوں کا لقمہ بن جاتا ھے) ۔

علاءالدین خلجی کو ھدایت کرتے ھیں کہ۔

یاد کن زاں گدا ے بے توشه   که شب افتد گرسنه در گوشه
(اس بے سر و سامان فقیر کو یاد کر جو رات کو ایک گوشہ میں بھوکا پڑا ھے) ۔
که چوں فردا شمار کار کنند   اول از مفلساں شمار کنند
(کل جب قیامت کے دن حساب ہوگا تو سب سے پہلے مفلسوں ھی کے متعلق پوچھا جائیگا) ۔

خسرو کے یہ شعر پڑھتے وقت بے اختیار ذھن حضرت محبوب الہی کی طرف منتقل ھوجاتا ھے ۔ خواجہ عبدالرحیم نے ایک بار سحری کے وقت عرض کیا کہ مخدوم

متواتر روزہ رکھتے ہیں، لیکن سحری کے وقت کچھ نہیں کھاتے، اس سے کمزوری بڑھ جائے گی۔ حضرت محبوب الٰہیؒ کی آنکھوں میں آنسو آگئے اور فرمایا: عبدالرحیم جب یہ خیال آتا ہے کہ اس وقت دہلی کے بازاروں اور دوکانوں کے چبوتروں پر کچھ ایسے لوگ بھی سوئے ہوئے ہیں جن کو رات کھانا نہیں ملا ہے، تو یہ نوالے میرے حلق میں اٹکنے لگتے ہیں۔ جس شخص نے دردمندی خلق میں اپنے پیر کا یہ حال دیکھا ہو اس کے لئے یہ بات کچھ تعجب خیز نہیں کہ دربار میں بے دھڑک بادشاہ سے کہدے کہ بھوکوں کا خیال رکھنا اس کا فرض ہے۔ «نہ سپہر» میں خسرو نے جہانداری کی بنیاد جن پانچ چیزوں پر رکھی ہے ان میں «جہد و آسودگی خاص و عام» پر خاص زور دیا ہے۔

اخلاقی اور روحانی افکار کے اس جائزے کے بعد خسرو کے ادبی اور سماجی نظریات پر بھی ایک نظر ڈالنی ضروری ہے۔ مبدء فیاض نے امیر خسروؒ کو زبان و بیان پر پوری قدرت عطا کی تھی۔ وہ عربی، فارسی، ہندی، سنسکرت، ترکی زبانیں اچھی طرح جانتے تھے۔ ان کی آبائی زبان ترکی، علمی زبان فارسی اور مادری زبان ہندوی تھی۔

ترک ہندوستانیم من ہندوی گویم جواب
شکر مصری ندارم کز عرب گویم سخن

ہندوستان کی عوامی بولیوں مثلاً سندی، لاہوری، کشمیری، بنگالی، تلنگی وغیرہ سے بھی اپنی واقفیت ظاہر کی ہے:

من بزبانہای کساں بیشتری کردہ ام از طبع شناسا گذری

ہندوستان کی ان بولیوں سے ان کی واقفیت حیرت انگیز ضرور ہے لیکن ناممکن نہیں۔ جو شخص مدتوں فوجوں کے ساتھ ان علاقوں میں گھومتا پھرتا رہا ہو اور زبانوں کو حاصل کرنے کا ایسا ملکہ رکھتا ہو اس کے لئے ان زبانوں سے واقف ہوجانا ناممکن نہیں تھا۔

زبان و ادب کے سلسلے میں امیر خسرو کے نظریات خاص طور پر قابل توجہ ہیں۔ وہ زبانوں کے معاملہ میں کسی طرح کے تعصب یا تنگ نظری کو اچھا نہیں سمجھتے تھے۔ وہ ہر زبان کی ادبی اور لسانی حیثیت کو سمجھنے کی کوشش کرتے تھے۔ ان کا قول ہے کہ ہر زبان کا ایک «نمک» ہوتا ہے، جس سے ادبی ذوق کی تسکین ہوتی ہے۔ کسی تعصب کے ماتحت اس نمک کو نظر انداز کرنا انصاف کی بات نہیں۔ ہندوستان کے متعلق لکھتے ہیں کہ یہاں کے لوگوں کو دنیا کے دوسرے لوگوں کے مقابلے میں مختلف زبانوں

کے حاصل کرنے اور آسانی سے بولنے کا غیر معمولی کمال عطا کیا گیا ہے ۔ اس عطیہ کے پیچھے قدرت کا یہ منشا ہے کہ یہاں کے رہنے بسنے والے زبانوں کے معاملے میں تعصب و تنگ نظری سے بالاتر ہوں ۔ اگر ایسا نہیں ہے تو وہ قدرت کی دی ہوئی صلاحیتوں کو پامال کرتے ہیں ۔

خسرو نے فارسی زبان کو ہندوستان کی زبانوں سے قریب لانے کی بھی بہت کوشش کی ۔ «اعجاز خسروی» میں انہوں نے اسی بات پر زور دیا ہے کہ فارسی میں عربی الفاظ زیادہ نہ استعمال کئے جائیں کیونکہ ایسی صورت میں فارسی زبان آسانی سے سمجھی نہیں جاسکتی ۔ پندرھویں صدی کا ایک مورخ اسی سلسلہ میں ان کی خدمات کا ذکر کرتے ہوئے لکھتا ہے :

«در میان اشعار امیر خسرو الفاظ هندی چناں درج کرده است که هیچ کس در فارسی و هندی فرق کردن نه توانست»

(امیر خسرو نے اپنے اشعار میں ہندوی الفاظ اس طرح درج کئے ہیں کہ فارسی اور ہندوی میں تمیز کرنا مشکل ہے ۔)

خسرو کا خیال تھا کہ زبانوں کی تشکیل اور ان کے ارتقا میں عوام اور اہل حرفت کا بڑا دخل ہوتا ہے ۔ «اعجاز خسروی» میں انہوں نے نثر کے نو (۹) اسالیب قائم کئے ہیں ، ان میں ساتواں طرز عوام کا اور آٹھواں اصحاب حرفت کا قرار دیا ہے ۔ «ہندوی زبان» سے ان کا گہرا تعلق غالباً اسی وجہ سے تھا کہ یہ عوام اور اہل حرفہ کی زبان تھی ۔ خود فخریہ کہتے ہیں :

چو من طوطی هندم ار راست پرسی ز من هندوی پرس تا نغز گویم

ہماری کتنی بڑی محرومی ہے کہ خسرو کا مستند ہندی کلام اب تک ہمیں میسر نہیں ۔ اس کی بڑی وجہ غالباً یہ ہے کہ ہندوی زبان اس زمانے میں ایک بولی کی حیثیت رکھتی تھی اور اس میں جو چیزیں لکھی جاتی تھیں وہ کاغذ سے زیادہ صفحۂ دل پر محفوظ کرلی جاتی تھیں ۔

جہاں تک فارسی زبان کا تعلق ہے امیر خسروؒ نے ہندوستان میں فارسی زبان و ادب کے ارتقا پر نہ صرف گہرا اثر ڈالا بلکہ حقیقت یہ ہے کہ فارسی زبان کی ادبی روایات اس ملک میں ان ہی کے ذریعہ قائم ہوئیں ۔ یوں تو ان سے پہلے بھی بہت سے

شاعر گذر چکے تھے لیکن یہ سب ایرانی روایات کے حامل تھے اور ہندوستانی ماحول نے ان کی ادبی فکر کو پوری طرح متاثر نہیں کیا تھا - خسرو نے ایران کی ادبی روایات کو اپنے اندر پوری طرح جذب کیا اور پھر ان کو ہندوستان کے ادبی مزاج کے مطابق بناکر یہاں رواج دیا۔ شیخ سعدیؒ سے اپنی احسان مندی کا ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں :

خسرو سرمست اندر ساغر معنی بریخت
شیرہ از خمخانۂ سعدی کہ در شیراز بود

(سرمست خسرو نے ساغر معنی میں وہ شراب ڈھالی جو سعدی شیراز کے خمخانہ میں تھی)
اس شعر کو اگر تھوڑے تصرف کے ساتھ اس طرح پڑھیں کہ :

خسرو سرمست اندر ساغر ہندی بریخت
شیرہ از خمخانۂ سعدی کہ در شیراز بود

تو اس میں کوئی مبالغہ نہ ہوگا

امیر خسروؒ پہلے ہندوستانی شاعر تھے جس نے پوری خود اعتمادی کے ساتھ ایران سے علمی معرکہ کی ہمت کی۔ نظامی گنجویؒ نے ۱۲۰۰ء میں اپنا خمسہ مکمل کیا تھا۔ سو سال تک ہندوستان کیا ایران کے کسی شاعر کو بھی اس کا جواب لکھنے کی ہمت نہیں ہوئی- خسرو نے جواب لکھ کر ہندوستان کا سر اونچا کر دیا۔ ہندوستان میں ان کے بعد صدیوں تک یہ ہمت کوئی نہ کرسکا۔ فیضی نے جب اس میدان میں قدم رکھا تو خسرو کی افضلیت کو پوری طرح تسلم کیا۔

حال ہی میں حافظ شیرازی کے ہاتھ کی لکھی ہوئی خسرو کی چند مثنویاں ملی ہیں، جس سے اندازہ لگایا جاسکتا ہے کہ اہل زبان ان کی ادبی کاوشوں کو کس ادب اور احترام کی نگاہ سے دیکھتے ہیں -

یہاں ہم خسرو کے ادبی کمالات سے بحث کرنا نہیں چاہتے کہ وہ خود ایک علیحدہ موضوع ہے جس پر تفصیل سے لکھا جاسکتا ہے۔ لیکن ایک چیز کا ذکر ضروری ہے جس کا تعلق ان کی شخصیت اور افکار کی ہمہ گیری سے ہے -

ایران کے بیشتر باکمال شاعر شاعری کی کسی ایک خاص صنف پر قدرت رکھتے تھے۔ اور دوسرے میدانوں میں داخل ہونے کی جرات نہ کرتے تھے۔ خسرو نے

ر صنف پر لکھا اور یکساں قدرت کے ساتھ۔ اس جامعیت کی جڑیں ان کی زندگی کے سیع تجربوں میں ملیں گی۔ مولانا شبلی نے لکھا ہے «کہ فردوسی، سعدی، انوری، حافظ عرفی، نظیری، بے شبہ اقلیم سخن کے جم وکے ہیں۔ لیکن ان کی حدود مملکت ایک اقلیم سے آگے نہیں بڑھتی، فردوسی مثنوی سے آگے نہیں بڑھ سکتا، سعدی قصیدہ کو ہاتھ نہیں لگا سکتے، انوری مثنوی اور غزل کو چھو نہیں سکتا، حافظ، عرفی، نظیری غزل کے دائرے سے باہر نہیں نکل سکتے ۔ لیکن خسرو کی جہانگیری میں غزل، مثنوی، قصیدہ، رباعی، سب کچھ داخل ہے۔ اور چھوٹے چھوٹے خطہ ہائے سخن یعنی نظمیں، مستزاد، اور صنائع و بدائع کا تو شمار نہیں»

اسباب پر غور کیجئے تو سب سے بڑی وجہ یہ نظر آئیگی کہ کسی دوسرے شاعر کو زندگی کے اتنے مختلف النوع تجربات نہیں تھے جتنے امیر خسرو کو تھے۔ سعدی نے خسرو سے کہیں زیادہ دنیا دیکھی تھی اور اقلیم سخن میں انکی بادشاہی مسلم ہے۔ لیکن رزم و بزم کے اتنے گوشوں میں نہیں پہنچ سکے تھے جہاں خسرو نے مدتوں سیر کی تھی۔ علاوہ بریں سعدی کے گرد ایک انحطاط پذیر دنیا تھی جو منگولوں کے حملوں کے زیر اثر سکرات موت کی ہچکیاں لے رہی تھی ۔ خسرو کے سامنے ایک اُٹھتا ہوا معاشرہ تھا جس میں امید اور عزم کا ایک دوسرا ہی عالم تھا ۔ مقصود سعدی اور خسرو کا مقابلہ نہیں بلکہ سماج اور معاشرہ کے بنیادی فرق کی طرف توجہ دلانی ہے ۔

تجربات اور مشاہدات کی اس وسعت اور رنگا رنگی نے خسرو میں کچھ ایسی کیفیت پیدا کردی تھی کہ جس موضوع پر قلم اٹھاتے تھے فکر کے دریچے کھلتے چلے جاتے تھے ۔

امیر خسرو کی شخصیت اور افکار کا ایک اہم پہلو وہ گہری ہندوستانیت ہے جس کا عکس انکے پورے کلام میں نظر آتا ہے۔ حقیقت یہ ہے کہ ہندوستان کے فارسی ادب میں حب الوطنی کی شاعری کا آغاز انہی سے ہوتا ہے۔ ان کو ہندوستان اور اس کی ہر ہر چیز سے محبت تھی ۔ اور اس محبت کو انہوں نے جزو ایمان بنالیا تھا مثنوی «نہ سپہر» میں کہتے ہیں:

مدعی گر زند این طعنہ مرا کز پی ہند ایں ہمہ ترجیح چرا

انست یکے کین زمی از دور زمن هست مرا مولد و ماوی و وطن

ویں ز رسول آمده کای زمرهٔ دیں حب وطن هست ز ایمان به یقین

اس حب الوطنی کا تقاضا تھا کہ وہ ہندوستان کی تہذیبی روح کو سمجھیں اور اس کے مخصوص سماجی تقاضوں کو پورا کریں، چنانچه ان کی تصانیف میں ایک ایسی فکر کارفرما نظر آتی ہے جس نے ہندوستانی تہذیب کے جلوهٔ صدرنگ کو اچھی طرح سمجھا اور پہچانا اور جس نے یہاں کے تہذیبی نقشے میں ہر «دین» اور ہر «قبله گاه» کو اہمیت دی ہے۔

مذہبی معاملات میں امیرخسرو بڑا وسیع مشرب رکھتے تھے۔ انہوں نے نہ صرف ہندو مذہب کو ہمدردانہ سمجھنے کی کوشش کی ہے بلکہ تمام مذہبی تعصبات اور تنگ نظری سے بالاتر ہو کر اسلام اور ہندو مذہب میں مشترکہ عناصر کی تلاش پر بھی زور دیا ہے۔ ایک جگہ بےاختیار پکار اٹھتے ہیں:

نیست ہندو ارچه که دیندار چوما هست بسے جائے با قرار چوما

(اگرچه ہندو ہمارا جیسا دین نہیں رکھتے لیکن دونوں کے عقیدوں میں بہت سی چیزیں مشترک ہیں)۔

ہندو مذہب میں بت‌پرستی کی حقیقت پر بحث کرتے ہوئے انہوں نے یہ خیال ظاہر کیا ہے کہ برہمن اصل میں بتوں کو خدا نہیں مانتے:

وانچه معبود برہمن به فرق معترف است او که نه مثلی است ز حق

بلکه خدا کے متعلق تو ان کا عقیدہ یہ ہے:

معترف وحدت و هستی و قدم قدرت ایجاد همه بعد عدم

عبادت میں ہندوں کے خلوص کا ذکر کرتے ہوئے مسلمانوں سے کہتے ہیں:

اے که ز بت طعنه به هندو بری هم ز وے آموز پرستش گری

(اے مسلمان تو ہندو کو بت‌پرستی کا طعنہ دیتا ہے اس سے سیکھ کہ عبادت کیسے کی جاتی ہے)۔

ستی کے سلسلہ میں کہتے ہیں:

در عشق بازی کم ز هندو زن مباش۔

اس طرح عام روش سے ہٹ کر امیر خسرو نے ایک ایسی راہ نکالی ہے جو ہندوستان میں مذہبی رواداری اور اتحادِ باہمی کی فضا پیدا کرسکتی ہے۔

امیر خسرو کی رواداری کسی وقتی جذبے یا مصلحت کا نتیجہ نہیں تھی - اس کی بنیاد انسان دوستی اور فکر کی ہمہ گیری پر قائم تھی ۔ زوال روما کے مشہور مورخ گبن نے ایک جگہ لکھا ہے کہ انسان میں رواداری کا جذبہ مختلف ذہنی کیفیتوں سے پیدا ہوتا ہے - ایک رواداری فلسفی کی ہے جس کی نظر میں تمام مذاہب یکساں طور پر صحیح ہوتے ہیں؛ ایک مورخ کی جس کی نظر میں تمام مذاہب یکساں غلط ہیں؛ ایک سیاست داں کی جو تمام مذاہب کو یکساں طور پر کار آمد سمجھتا ہے؛ ایک رواداری اس شخص کی ہے جو دوسرے طریقہ ہائے فکر کو اس لئے برداشت کرتا ہے کہ وہ خود سب طریقہ ہائے فکر سے یکساں طور پر بیگانہ ہوچکا ہے، پھر ایک رواداری اس شخص کی ہے جو بےبسی اور ناطاقتی کے باعث ہر اس چیز کے خلاف سن سکتا ہے جو اس کو عزیز ہے محض اس لئے کہ وہ اپنے اندر طاقت نہیں پاتا ۔ اس قسم کی رواداری کوئی اخلاقی اہمیت نہیں رکھتی ۔ بلکہ وہ انسان کی اخلاقی پستی اور پژمردگی کو ظاہر کرتی ہے۔ صحیح رواداری اس شخص کی ہے جو خود اپنے عقائد پر مضبوطی سے قایم رہتے ہوئے دوسرے طریقہ ہائے فکر کو ہمدردانہ سمجھنے کی کوشش کرے اور تعصب اور تنگ نظری کو اپنے دل اور دماغ سے نکال دے ۔ ایسی رواداری قلب و نظر کی وسعت سے پیدا ہوتی ہے اور اس کی حقیقی اخلاقی اہمیت بھی ہے ۔ خسرو کے یہاں ہم کو ایسی ہی رواداری کے جلوے نظر آتے ہیں۔

مشایخ چشت کا کہنا تھا کہ نسل انسانی کے بکھرے ہوئے دلوں اور برگشتہ روحوں کو ایک رشتۂ الفت میں پرو نے سے بہتر دنیا کا کوئی دوسرا کام نہیں - اس کے لیے جو بھی جد و جہد کی جاتی ہے وہ تخلیق کائنات کے مقاصد کو پورا کرتی ہے -

حضرت بابا فرید گنج شکرؒ کی خدمت میں ایک شخص نے قینچی پیش کی، فرمایا: مجھے قینچی نہیں سوئی دو ۔ میں کاٹتا نہیں جوڑتا ہوں ۔ ہندوستان کے عہد وسطی کی تاریخ پر نظر ڈالئے تو اندازہ ہوگا کہ امیر خسروؒ کے ذریعہ چشتیہ سلسلے کی اس «سوئی» نے ہمازی زندگی کے کتنے چاک دامنوں کو سیا ہے اور کہاں کہاں محبت اور رواداری کی فضا پیدا کی ہے۔ سب سے زیادہ نازک اور مشکل کام جذبات میں ہم آہنگی پیدا کرنے کا ہے ۔ خسرو نے اس کی اہمیت اور ضرورت کو سمجھا اور موسیقی کو اس کا ذریعہ بنایا کہ انسان کے جذبات کی وہی ایک دنیا ایسی ہے جہاں وہ ساری بندشوں سے آزاد ہوکر پہنچتا ہے ۔ چنانچہ ہندوستانی اور ایرانی راگ اور راگنیوں کو اس طرح سمو

دیا کہ ہندو اور مسلمان دونوں کے مشترکہ ذوق کو تسکین کا سامان فراہم ہوگیا، پھر «ہم زبانی» کا خیال آیا تو ایک مشترکہ زبان «ہندوی» کے نشو و نما کے لیے زمین تیار کردی۔ ہندوستان کے تہذیبی سرمایہ سے اپنا رشتہ جوڑنے کی جستجو ہوئی تو ہندوستان کے عہد قدیم میں ہندوؤں نے جو علمی کارنامے انجام دیئے ہیں ان کو «نہ سپہر» میں اس طرح پیش کیا گویا کہ وہ سب ان کی تہذیبی میراث ہے اور اس کا ایک ایک جزو از کی زندگی کا حصہ ہے۔

ملک چھجو کے ایک قصیدہ میں انہوں نے لکھا تھا:

صبح را گفتم کہ خورشیدت کجا است
آسماں روے ملک چھجو نمود

آج کا مورخ جب ہندی قرون وسطی سے اس کے بہترین تہذیبی نمونے کے متعلق سوال کرتا ہے تو جواب میں «امیر خسرو» ہی کا چہرہ دکھائی دیتا ہے۔

تیرھویں صدی عیسوی کا ایک اہم شاعر ۔

عمید تولکی سنامی

از

پروفیسر نذیر احمد، علی‌گڑھ

فخر الملک عمید الدین تولکی سنامی ناصر الدین محمود پسر سلطان شمس الدین التتمش (متوفی : ٦٦٤ ھ) اور سلطان غیاث الدین بلبن (م : ٦٨٦ ھ) کے دور کا ایک باکمال شاعر تھا - لیکن اس کا کلام دستبردِ زمانہ سے محفوظ نہ رہ سکا ۔ اس کی بنا پر جس شہرت کا وہ مستحق تھا اس کا عشر عشیر بھی اس کے حصے میں نہ آئی ۔ اس کا کچھ کلام تاریخوں، تذکروں، بیاضوں وغیرہ میں نقل ہے اور وہی ہماری گفتگو کا موضوع ہے ۔ کچھ یاد آتا ہے کہ ڈاکٹر مومن محی الدین صاحب نے مجھے اطلاع دی تھی کہ غالباً عمید (یا اسی دور کے کسی اور شاعر) کا ایک مختصر سا دیوان مل گیا ہے - لیکن تصدیق نہوسکی کیونکہ اس سلسلے میں اب تک انھوں نے کچھ نہیں لکھا -

ہندوستان میں سب سے پہلے ڈاکٹر اقبال حسین صاحب نے اپنے پی - ایچ - ڈی کے مقالے میں عمید پر ایک تنقیدی مضمون شامل کرکے اہل علم کو اس[1] طرف متوجہ کیا ۔ اس کے بعد پروفیسر عبدالغنی نے اپنی تالیف "Pre-Mughal Persian in Hindustan" میں اس[2] کو شامل کیا لیکن انھوں نے کسی خاص چیز کا اضافہ نہیں کیا ۔ آخر میں سید صباح الدین عبد الرحمن صاحب نے «بزم تیموریہ[3]» میں اس پر طویل بحث کی ۔ لیکن ان کے یہاں بھی کوئی خاص نیا مواد نہیں ۔ ان کے بھی پیش نظر وہی اشعار ہیں جو ۱۸ سال قبل ڈاکٹر اقبال حسین صاحب کے زیر مطالعہ رہ چکے تھے -

---

(۱) یہ مقالہ پٹنہ یونیورسٹی کی طرف سے ۱۹۳۷ء میں Early Persian Poets of India کے نام سے طبع ہوچکا ہے ۔ پروفیسر شیرانی مرحوم نے اس پر تبصرہ کرتے لکھا تھا : ایک عرصہ دراز تک ان شعراء پر جو کچھ ڈاکٹر صاحب نے لکھا اس پر جدید اضافہ نہ ہوسکے گا ۔ رسالۂ اردو جنوری ۱۹۴۳ء ص ٤٩ ۔

(۲) مطبوعہ ۱۹۴۰   (۳) مطبوعہ ۱۹۵۵

ادھر راقم حروف کو عمید کا کچھ زائد کلام مل گیا - چونکہ امیر خسرو کے پہلے کے فارسی شعرا کا کلام کبریت احمر کا حکم رکھتا ہے اس بنا پر عمید کے کلام کی تصدیق و توثیق اور اس کی روشنی میں اسکے حالات کی ترتیب کے سلسلے میں اپنے خیالات ذیل کے صفحات میں پیش کرنا ضروری سمجھتا ہوں -

عمید کا زائد کلام حسب ذیل کتابوں میں دستیاب ہوا ہے :

۱ـــمونس الاحرار تالیف احمد کلاتی اصفہانی ۷۰۲ھ - (واحد نسخه کتابخانهٔ مسلم یونیورسٹی علیگڑھ حبیب گنج[1] کلکشن) -

۲ـــمونس الاحرار[2] تالیف محمد بن بدر جاجرمی ۷۴۱ھ (مطبوعه - جلد اول تہران)

۳ـــبیاض فارسی، نسخهٔ برٹش میوزیم (فہرست ریوتسمه شماره ۳۷٤) -

٤ـــمجلهٔ ارمغان ج ۲۱ ص ٤۹۸ - ۵۰۳، ۱۳۱۹ شمسی/۱۹٤۱ ع

۵ـــخلاصه الاشعار[3] تالیف تقی کاشی قبل ۹۸۵ھ نسخهٔ بانکی پور پٹنه لائبریری - اس کا کچھ حصه خود مولف کے ہاتھ کی تحریر ہے - اس کے آخر میں اشعار کا انتخاب شامل ہے جس میں شعرا کے حالات نہیں ہیں - خلاصة الاشعار کے کسی مکشوف نسخے میں یه اشعار نہیں ملتے -

٦ـــفرہنگ جہانگیری تالیف حسین انجو ۱۰۱۷ھ (طبع نولکشور) - اس میں مختلف لغات کی سند کے طور پر عمید کے ۷۲ - ۷۳ اشعار درج ہیں -

مناسب معلوم ہوتا ہے که عمید کے سارے کلام (دریافت شده) کا ایک خاکه پیش کردیا جائے :

(الف) حسب ذیل نو قصیدے عبدالقادر بدایونی نے منتخب التواریخ ج ۱ ص ۹٦ - ۱۲۷

---

(۱) اس پر راقم نے «فکر و نظر» میں ایک تفصیلی مضمون شائع کیا تھا جو بعد میں ایک مجموعه «تاریخی و ادبی مطالعے» میں شامل ہوا (ص ۱۵۷ - ۱۹۵)۔

(۲) دیکھئے بیست مقاله قزوینی ج ۲

(۳) اس کی صرف ایک نظم کا ذکر اقبال حسین صاحب نے کیا مگر وہ الحاقی ہے اس میں عمید کی کئی نظمیں شامل ہیں -

میں نقل کئے ہیں:

۱ــچون پردازد نگارم چنگ بندد زخمه بر ناخن (ناصر الدین محمود)-
۲ــبرخیز عمید ار نفسردست دل تو (توحید)-
۳ــسخن طرازم اکنون که طراز آستینش (نعت)-
۴ــای از نهیب حکم تو خم زده قامت فلک (حمد)-
۵ــای از بنفشه برسمن است صد هزار بند (نصیر الدین محمد پسر بلبن و شکایت حبس)-
۶ــمراست دیده محیط و خیال جان کشتی (ملک تاج الدین سنجر)-
۷ــزهی ز نرگس مست تو پر خمار آهو (")
۸ــقد چون ناردانش کرده خیزران روزه (نصیر الدین محمد)
۹ــمنکه چون سیمرغ در یک گوشه مسکن کرده ام (شکایت حبس)

ان میں سے صرف چوتھا قصیدہ برٹش میوزیم کی بیاض میں نقل ہے - بقیہ آٹھ قصیدے کہیں اور منقول نہیں ہیں-

(ب) علاوہ منتخب التواریخ کے ۹ قصیدوں کے حسب ذیل منظومات قطعی طور پر عمید ہی کی ہیں:

۱ــگفتم بگاه صبح یکی جام می بیار (نصرۃ الدین یلدز) - مونس الاحرار کلاتی، مونس الاحرار چاپی، خلاصۃ الاشعار، مجلۂ ارمغان-

۲ــگلبن دی خورده را باد صبا داد داد (قطب الدین حسن) - مونس الاحرار کلاتی، بیاض برٹش میوزیم (مختصر)، خلاصۃ الاشعار، مجلۂ ارمغان (۵ بیت)-

۳ــدی درمیان بادۂ صاف مزاج و بنگ (تاج الدین ابو بکر ایاز) - بیاض برٹش میوزیم، خلاصۃ الاشعار، عرفات عاشقین، مجمع الفصحا، روز روشن-

۴ــدلم چو بستۂ نقش سپہر کژبین شد (نعت) - مجلۂ ارمغان-

۵ــصبح چون باز سفید از آشیان آمد پدید - " (نعت)

۶ــدارم جفای نوبنو زین چرخ ناخوش منظری ـ عرفات عاشقین، مجمع الفصحا، مجلۂ ارمغان
(تاج الدین ابوبکر)
۷ــزهی بعارض چون لاله برگت ای دلبر ـ مونس الاحرار کلاتی ـ
۸ــبرامد ز من ناله بر چرخ مینو ـ " "
(تاج الدین سرمد)
۹ــدانی که بس دراز وسطبر آمد آن صنم ـ بیاض برلش میوزیم۔
(غزل)
۱۰ــروی تو پیرایۂ صحن چمن ـ مجمع الفصحا
(ذو بحرین غزل)
۱۱ــخواجه بفزود و لیکن بورم (هزل) ـ عرفات عاشقین، مجمع الفصحا، آتشکده
۱۲ــمتفرق ابیات جو مختلف نظموں سے منتخب، فرہنگ جہانگیری میں درج ہیں ـ

ان میں سے صرف ٤ منظومے (شمارہ ۳، ٦، ۱۰، ۱۱) ڈاکٹر اقبال حسین اور سید صاح الدین کی نظر سے گذرے ہیں۔

(ج) مشتبہ اور مشکوک کلام جو عمید کی طرف منسوب ہے۔

۱ــگفتم چه سرداری گفتا سروفا	مونس الاحرار کلاتی
۲ــچونست حال من بمن امروز یار گفت	" "
۳ــپیام دادم نزدیک آن بت دلبر	" "
٤ــاگر نه مست شد بلبل فغان چندیں چرا دارد	" "
۵ــآهن ونی چون پدید آمد ز صنع کردگار	مونس الاحرار کلاتی، و خلاصة الاشعار
۶ــزلف نگار گفت من از قیروچنبرم	" "
۷ــگفتم مرا دو بوسه ده ای ماه دلستان	مجلۂ ارمغان
۸ــای خط مشکین شمایل روی توسیمیں سپر	" "

"مونس الاحرار" میں پہلے چار قصیدے ساتھ ساتھ نقل ہیں اور «ایضاً» سے پیوست ہیں۔ ان سے پہلے کا قصیدہ: گفته بگاه صبح یکی جام می بیار» ہے (جو یقیناً عمید ہی کا ہے اس لئے کہ علاوہ تخلص کے یہ تین جگہوں پر اسی شاعر کے نام سے پایا جاتا ہے)۔ اس کے عنوان میں عمید کا نام صراحةً درج ہے ۔ بعد کے چار قصیدے اس

کے بعد مسلسل آئے ہیں جن میں سے ہر ایک کے اوپر «ایضاً» کا فقرہ ان کی نسبت عمید کی طرف ثابت کرتا ہے۔ لیکن یہ در اصل کسی غلط فہمی کے نتیجہ ہیں کیونکہ ان چاروں میں کوئی عمید کا نہیں معلوم ہوتا۔ ان میں پہلا کسی ایسے بادشاہ کے نام سے ہے جو غالباً جلال الدولہ مغیث الدین کے نام سے موسوم رہا ہوگا۔ اس نام کا کوئی بادشاہ عمید کے دور میں نہیں گذرا ہے۔ ملک اختیار الدین یوزبک نے سلطان علاء الدین مسعود کے عہد میں (۶۳۹-۶۴۴ھ) لکھنوتی میں سلطان مغیث الدین لقب اختیار کرکے آزادی کا[1] اعلان کردیا تھا۔ مگر قصیدے کے جلال الدولہ مغیث الدین اور لکھنوتی کے مغیث الدین کو ایک ثابت کرنے کے قوی قرائن نہیں اور دونوں کے نام میں بھی فرق ہے۔ اول الذکر کا لقب جلال الدولہ آخر الذکر نام کے ساتھ شامل نہیں۔ اسی بنا پر ہمیں اس قصیدے کو عمید کی ملک ماننے میں تامل ہے۔ اس قصیدے کے چند اشعار یہ ہیں:

گفتم شکفته شد گفتا چو روی شاه — گفتم کدام گفتا شاه نکولقا
گفتم جلال دولت گفتا مغیث دین — گفتم تن کریم گفتا سروفا
گفتم تن خرد را گفتا از و توان — گفتم که جان و دین را گفتا از و ضیا

دوسرا قصیدہ یقیناً عمید کا نہیں ہے کیونکہ اس میں ممدوح کا نام اتابک سعد معلوم ہوتا ہے۔ چند شعر ملاحظ ہوں:

عذریست این زمان که بخدمت نمی شوم — گفتم بخدمت که مرا بنده وار گفت
آن سروری که مهتر آن روزگار اوست — گفتم که کیست مهتر این روزگار گفت
ملکا اتابک آنکه سزد سروری ورا — گفتم که اوست سرور و هم نامدار گفت
بنیاد داد مخلص دین سعد دولت است — گفتم که یافت دولت و دین زوشعار گفت
پوشیده داشتی تو همی نام خویشتن — گفتم که نام گیرم از این نامدار گفت

چوتھا قصیدہ بھی اتابک سعدھی کے لئے لکھا گیا ہے اس بنا پر عمید کا نہیں ہوسکتا۔ چند بیت ملاحظ ہوں:

اگر نه شد بهشت آئین جهان از باد فروردین — بباغ از حلهٔ حورا چمن آئین چرا دارد
اگر نه سعد را دولت فزون از معتصم باشد — کمینه بنده افزون تر ز . . . چرا دارد
اگر نه باسعادت بود خواهد تا ابد عمرش — نخستین حرف نامش چو سعادت سین چرا دارد

(۱) یہ واقعہ ۶۴۰ ہجری کے قریب کا ہے۔ (طبقات ناصری ص ۱۶۱)۔

« سعادت » و « سعد » کی موجودگی اور حرف سین سے نلم کے شروع ہونے کے اعلان سے ہم اسی نتیجے پر پہنچ سکے ہیں کہ یہ قصیدہ بھی اتابک سعد کے لئے ہے اور عمید اس کا مصنف نہیں ہوسکتا ۔

جب دوسرے اور چوتھے کا مصنف عمید نہیں تو تیسرا جو درمیانی اور « ایضاً » سے پیوست ہے کسی طرح عمید کا نہیں ہوسکتا ۔ اس کی ایک خصوصیت ہے کہ یہ معزی کے ایک قصیدہ[1] کی ہو بہو نقل ہے اور اس قصیدے کے مصنف نے معزی کی پیروی کا اقرار کیا ہے ۔ ممدوح معین الدین نامی کوئی بزرگ تھے جن کی شخصیت کے متعلق کچھ نہیں معلوم ۔ چند شعر ذیل میں درج کئے جاتے ہیں :

پیام دادم نزدیک آن بت دلبر — که مهر مهر تو دارم بدیده و دل بر
جواب داد که هر دو خزینهٔ عشقند — ز مهر خالی نبود مر خزینه ها را در
پیام دادم کا مروز هیچ داور نیست — که مردمان ستم دیده را بود یاور
جواب داد که بی مثل داوریست بحق — معین دین تن آزادگی و جان هنر
پیام دادم کین سرفروز والا کیست — که گشت در همه عالم بدین و داد سمر
جواب داد که والا منش خداوندیست — که چشم دهر چنین نامور ندیده دگر
پیام دادم که این وزن و این طریق گرفت — معزی از که چنو کم بود سخن گستر
جواب داد که دیوان او بنزد منست — اگر تو خواهی بر خوانم این قصیده زبر

پانچوان قصیدہ صنعت مناظرہ میں ہے ۔ خلاصۃ الاشعار اور مونس الاحرار دونوں میں یہ حصہ اسی قصیدے سے شروع ہوتا ہے اور اس پر مصنف کا نام واضح طور پر عمید ہی لکھا ہوا ہے ۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ صاحب خلاصۃ الاشعار اور صاحب مونس الاحرار کا ایک ہی ماخذ ہے ، جس میں کسی غلطی کی وجہ سے اس قصیدے کے اصلی

---

(۱) معزی کے قصیدے کے چند اشعار ملاحظہ ہوں :

پیام دادم نزدیک آن بت کشمیر — که زیر حلقهٔ زلفت دلم چراست اسیر
جواب داد که دیوانه شد دل تو ز عشق — بره نیارد دیوانه را مگر زنجیر
پیام دادم کز بهر چیست گرد رخت — زمشک و غالیه خطی کشیده حلقه پذیر
جواب داد که خط من آیتی عجبست — که هیچکس بجهان درنداندش تفسیر
(دیوان چاپ عباس اقبال ص ۲۳۷).

مصنف کے نام کے بجائے عمید کا نام درج ہوگیا۔ عمید نے ایک نظم اس صنعت میں لکھی تھی غالباً وہی نظم اس غلط فہمی کی بنیاد ہوگی۔ بہرحال اسباب جو بھی ہوں یہ عمید کی نظم نہیں ہے۔ اس کے وجوہ یہ ہیں:

۱—اس قصیدہ میں ممدوح کا نام صراحۃً ملک شاہ درج ہے۔ عمید کے دور میں اس نام کا کوئی بادشاہ نہیں گذرا ہے۔

۲—سوزنی نے اس قصیدہ کے مطلع کی پہلی بیت[1] پر ایک مصرعہ لگایا ہے۔ سوزنی کی وفات ۵٦۲ یا ۵٦۹ هجری میں ہوئی۔

۳—یہ پورا قصیدہ معزی کے دیوان میں شامل ہے اس بنا پر اس کو معزی ہی کا سمجھنا چاهئے۔

یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ یہی قصیدہ مسلم یونیورسٹی لائبریری کے ایک مختصر سے مجموعۂ اشعار (یونیورسٹی نظم فارسی مخطوطہ ٤٧) میں دقیقی کے نام سے درج ہے۔ لیکن یہ انتساب بالکل اسی طرح غلط ہے جیسا عمید کا۔

ذیل میں اس قصیدے کے چند اشعار نقل کئے جاتے ہیں جن سے اندازہ ہوسکے گا کہ بعض اوقات کتنی بڑی غلطیاں انتساب اشعار کے سلسلے میں رونما ہوجاتی ہیں۔ راقم نے اپنے مضمون مطبوعۂ «فکر و نظر» میں اس قصیدے کے عمید کی طرف منسوب ہونے پر شبہ ظاہر کیا تھا۔ مگر اس وقت اصل مصنف کا پتا نہیں چل سکا تھا۔ مصنف کا تعین اس وقت ہوسکا۔

آهن[2] و نی چون پدید آمد ز صنع کردگار	درمیان کلک و تیغ افتاد جنگ وکارزار
تیغ گفتار فخر من زانست کا ندر شان من	گاه وحی آمد «وانزلنا الحدید» از کردگار
کلک گفتا آمد اندر شان من «ن والقلم»	هم برین معنی مرا فخر است تا روز شمار
تیغ گفتا لون من لون سپهر آمد درست	هست از این معنی مرا بر گردن مردان گذار
هر دو زین معنی بسی گفتند و آخر یافتند	قیمت و مقدار خویش از دست شاه روزگار
سایۂ یزدان ملکشه آفتاب خسروان	شهریار کامران و پادشاه کامگار
آن شهنشاهی که هست اندر عرب اندر عجم	از مبارک دست او تیغ و قلم را افتخار

(۱) دیکھئے دیوان سوزنی ص ٦٦۔
(۲) دیکھئے دیوان معزی ص ۲۲۷، ۲۲۸

اس کے بعد کا قصیدہ اسی قصیدے کے ساتھ «مونس الاحرار» میں «ایضاً» سے اور «خلاصۃ الاشعار» میں بموراست، سے پیوست ہے۔ اسی بنا پر قیاس چاہتا ہے کہ اسے بھی معزی کا قرار دیا جائے۔ مگر دیوان معزی مرتبۂ ڈاکٹر عباس اقبال آشتیانی، میں یہ قصیدہ شامل نہیں۔ باوجود اس کے ایک قرینہ جس کی بنا پر یہ قصیدہ معزی کی طرف منسوب ہوسکتا ہے، یہ ہے کہ اس کا ممدوح وزیر «مجیر دولت، بتایا گیا ہے۔ مجیر الدولہ سلطان سنجر کا وزیر، اور معزی کا ممدوح تھا۔ اس کے نام معزی نے متعدد[1] قصیدے لکھے ہیں۔ کیا عجب قصیدۂ زیر نظر کا «مجیر دولت» سلطان سنجر کا وزیر مجیر الدولہ ہی ہو اور یہ قصیدہ بھی معزی کا ہو جو کسی وجہ سے دیوان میں شامل ہونے سے رہ گیا ہو۔ بہرحال ذیل میں اس قصیدے کے چند اشعار نقل کئے جاتے ہیں:

زلف نگار گفت که من از قیر و چنبرم　　شب صورت و شبه صفت و مشک پیکرم
رخ تیره سر بریده نگو سارو مشکبار　　گوئی که نوک خامۂ دستور کشورم
عالی مجیر دولت کایام گویدت　　من دولت ترا بدل و طبع چاکرم

مجلۂ ارمغان میں ایک قصیدہ جو صنعت سوال و جواب میں ہے، عمید کے نام

---

(۱) دیکھئے دیوان معزی ص ۴۲، ۷۰، ۱۱۱، ۳۶۰، ۳۶۳، ۳۹۱، ۴۰۹، ۶۱۸، ۶۲۳، ایک قابل ذکر بات یہ ہے کہ عمید کی طرف منسوب قصیدے سے ظاہر ہوتا ہے کہ ممدوح وزیر تھا اور دیوان معزی سے معلوم ہوا کہ وہ سنجر کا وزیر تھا اور اس کا نام علی بن حسین اردستانی تھا - دیوان معزی سے چند شعر نقل کئے جاتے ہیں:

ور بر مراد خویش دلم پادشاه نبود　　شد بادشاه بدولت دستور پادشا
صدری که او امیر مجیر و موید است　　در ملک و دولت ملک و دین مصطفا
(ص ۴۲)

فرخ مجیر دولت عالی علی که هست　　دست و دلش ز جود و کرم ابرو آفتاب
صدری که پیش همت و احسان او شدند　　از جملۂ عبید و خدم ابر و آفتاب
(ص ۷۰)

آفرین برخسروی کورا چنین باشد وزیر　　وافرین بر دولتی کورا چنین باشد مجیر
(ص ۳۶۰)

صبرو خورسندی دهاد ایزد مجیر الدوله را　　بردریغ و درد فرزند عزیز نامدار
(ص ۳۶۵)

سے نقل ہے: گفتم مرا دو بوسه ده ای ماه دلستان. اس کا بھی انتساب قطعاً غلط ہے۔ یہ قصیدہ بھی معزی کا ہے اور کسی غلط فہمی کی بنا پر عمید کے نام درج ہوگیا۔ یہ بات بڑی قابل حیرت ہے کہ ۱۳۱۹ شمسی میں یہ نظم کسی قدیم سفینے سے وحید دستگری مرحوم کے بلندپایہ مجلۂ ارمغان میں عمید کے نام سے شائع ہوجاتی ہے حالانکہ اس وقت تک معزی کا دیوان عام طور پر مشہور ہوچکا تھا بلکہ اس سے ایک سال قبل عباس اقبال کا ترتیب دادہ دیوان بھی چھپ چکا تھا۔ بعض اوقات اہل ایران زباندانی کے زعم میں اس طرح کی بے احتیاطیوں کے شکار ہوجاتے ہیں[1]۔ دیوان معزی کے علاوہ شمس قیس رازی

---

(۱) خود وحید دستگردی مرحوم کے یہاں اس طرح کی متعدد مثالیں ملیں گی انہوں نے دیوان نظامی کے اشعار تین حصوں میں تقسیم کئے۔ اول اشعار مسلم، دوم اشعار مشکوک، سوم کا عنوان یہ ہے: «اشعاری که از حکیم نظامی نیست و مسلم از ملا نظامی های عصر صفوی در ایران و هندوستان است» (گنجینۂ گنجوی ص ۲۳۶)۔ اسی تیسرے حصے کے ذیل میں (ص ۲۴۱-۲۴۲) حسب ذیل قصیدہ درج ہے:

چرا دهد مرا زمانه بکف از چمانهٔ غم بنشاط بزم گیتی قدح ستم دمادم الخ۔

گویا آقای دستگردی کے نزدیک یہ قصیدہ مسلماً نظامی گنجوی کا نہیں ہے بلکہ عہد صفوی کے کسی نظامی نام کے شاعر کا ہے لیکن ان کا یہ قطعی بیان یک لخت غلط ہے۔ یہ قصیدہ مع تین اور قصائد کے برٹش میوزیم کی بیاض فارسی میں درج ہے (اوراق ۵٤ ب) جو عہد فیروز شاہ (۷۵۲-۷۹۰) سے لیکر ۸۲۷ ہجری کے پہلے تک مرتب ہوئی۔ بیاض کا یہ واحد نسخہ ۹۳۵ ہجری کے بہت پہلے لکھا گیا کیونکہ اس سال معین فرید نامی ایک شخص کے ہاتھ کا اضافہ حاشیہ میں ملتا ہے (ورق ۱۹ ب)۔ اس طرح مرتب و کاتب بیاض دونوں پر اپنی طرف سے نظامی کے اشعار میں الحاق کا الزام ختم ہوجاتا ہے اس لئے کہ اس کی کتابت عہد صفوی کے پہلے کی ہے۔ پس یہ مسلم طور پر طے ہوگیا کہ یہ قصیدہ صفوی دور کے نظامی کا نہیں ہوسکتا۔ بلکہ میرا ذاتی خیال یہی ہے کہ اس کا مصنف نظامی گنجوی ہی ہے۔ آقای وحید دستگردی کی تصحیح متن کے سلسلے کی ایک بے احتیاطی بڑی دلچسپ ہے۔ ڈاکٹر محمد اقبال کے ایڈٹ کئے ہوئے نسخۂ راحة الصدور کے ایک لفظ «بلعباس» کے معنی پر آقای دستگردی نے اعتراض کیا ہے۔ یہ لفظ جمال الدین اصفہانی کے ایک قصیدے میں آیا ہے۔ وحید دستگردی کا اعتراض بجا ہے لیکن انہوں نے خود جو معنی بتائے وہ بھی پوری طرح چسپاں نہیں ہوتے اسی قصیدہ میں دستگردی نے ایک

(بقیہ صفحہ ۳۶ پر)

نے «المعجم فی معاییر اشعار العجم» میں اس قصیدے کو معزی کے نام منسوب[1] کیا ہے۔ ذیل میں اس قصیدے کے چند اشعار درج کئے جاتے ہیں تاکہ اس کا مقابلہ دیوان معزی[2] میں مندرج قصیدے سے کیا جاسکے :

گفتم مرا[3] دو بوسه ده ای ماه دلستان ‌‌ گفتا که ماه بوسه کرا داد در جهان
گفتم فروغ روی تو افزون بود بشب ‌‌ گفتا بشب فروغ دهد ماه آسمان
گفتم[4] بهر مهی دو شب از من نهان مشو ‌‌ گفتا که مه بهرمه باشد دو شب نهان
گفتم عجب بود که در آگوش گیرمت ‌‌ گفتا که بس عجب نبود ماه در کمان

(بملاحظه صفحه ۳۵)
لفظ کو جو ڈاکٹر اقبال کے یہاں بالکل صحیح تھا، غلط پڑھا ہے اور لطف کی بات یہ ہے کہ باوجود راحة الصدور پیش نظر ہونے کے اختلاف نسخه کو مطلق نظرانداز کردیا۔ ذیل میں ہم دونوں جگه کے اشعار نقل کرتے ہیں :

وجه محفوری تو از بوریاری مسجد است ‌‌ وجه مخموری تو از بوریای مسجد است
وز مسلمانی خویش آنکه نگردی شرمسار ‌‌ وز مسلمانی خویش آنکه نگردی ثر مار

راحة الصدور (ص ٣٦)
دیوان جمال الدین اصفهانی مرتبه وحید دستگردی (ص ٦٦)

یہاں محفوری اور مخموری کی قرأت سے بحث ہے۔ میرے نزدیک محفوری صحیح اور مخموری غلط ہے۔ وجوہ یہ ہیں :

(۱) بوریا کی رعایت سے محفوری کا استعمال نہایت مناسب ہے جس کے معنی ایک قسم کا عمده قالین ہے (یہ لفظ فرہنگوں سے ساقط ہے مگر دیکھئے راحة الصدور متن و فرہنگ ص ۵۱۲ و دیوان سراجی وغیرہ)

(۲) خود صاحب راحة الصدور نے یہی قرأت اختیار کی تھی چنانچه لکھتا ہے :
صد هزار رحمت بر زبانی باد که چنین سخن داند گفت و خاطری که چنین دُر داند سفت و او خود در ایام امن و عدل بود ایام دولت ایلدکزیان، چه اگر سربرداشتی و بدیدی بهیچ مسجدی در عراق بوریا نمانده است که ظالمان بمحفوری ندهند الخ (ص ۳۷)

---

(۱) چاپ مدرس رضوی ص ۳۷۷ ۔
(۲) دیوان معزی ص ۵۹۵
(۳) دیوان : مه
(٤) یه بیت دیوان میں نہیں ہے۔

گفتم قران ماه و ستاره کجا بود   گفتا ببزم گاه وزیر خدایگان
گفتم نظام دین عرب داور عجم   گفتا که فخر ملک زمین صاحب[1] قران
گفتم سید الوزراء صدر روزگار   گفتا مظفر ابن حسن فخر دودمان

ضمناً یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ معزی سے پہلے عنصری اور فرخی دونوں نے اسی زمین میں انہیں قوافی کے ساتھ قصیدۂ سوال و جواب لکھے تھے۔ یہ تینوں قصیدے ایک ساتھ محمد بن بدر جاجرمی نے « مونس[2] الاحرار » میں نقل کئے ہیں۔ عنصری اور فرخی کے مطلعے یہ ہیں :

گفتم[3] نشان ده از دهن ترک دلستان   گفتا ز نیست نیست نشان اندرین جهان
گفتم[4] مرا سه بوسه ده ای شمسهٔ بتان   گفتا ز حور بوسه نیابی درین جهان

« مونس الاحرار جاجرمی » میں معزی کے قصیدہ کے فوراً بعد عمید کا قصیدہ : گفتم بگاه صبح الخ ہے غالباً اسی طرح کی کسی بیاض سے مجلۂ ارمغان میں یہ قصیدہ نقل ہوا اور معزی اور عمید کے نام خلط ملط ہوگئے۔ عمید کے بعد محمد جاجرمی نے اپنے باپ کا ایک قصیدہ نقل کیا ہے جو عمید ہی کی زمین میں ہے اور یوں شروع[5] ہوتا ہے :

گفتم که هست زلف تو پیوسته مشک بار   گفتا که زلف و طره ام آورده مشک یار

آخری قصیدہ مشکوک جس کے متعلق ہمیں کوئی ثبوت نہیں مل سکا۔ یہ مصنوع قصیدہ ہے۔ اس کے چند[6] ابیات یہ ہیں :

ای خط مشکین حمائل روی تو سیمین سپر   از حمائل دلستان و از سپر عاشق سپر
خط و خد تو دو چیزند از دو معنی هر دو ضد   همچو روز و شب و لیکن در پناه یکدگر
خط او دود است لیکن هست بر نارش مقام   خد او نار است لیکن هست دودش را مقر
چار چیز خوب داری سال و مه بر چار چیز   کس نبیند زان چهار خوب هرگز خوبتر
ماه داری بر صنوبر شاخ داری برسمن   مشک داری بر بنفشه لاله داری بر قمر

اس قصیدے کے مشکوک ہونے کی بنیاد دو چیزوں پر ہے۔ اولاً برخلاف عمید

---

(۱) دیوان : صاحب زمان۔ یہی صحیح ہے کیونکہ صاحب قران بدن اضافت درست ہے
(۲) ص ۱۲۹ — ۱۳٤   (۳) دیوان عنصری ص ۱۲۹
(٤) دیوان فرخی ص ۲۷۱   (۵) ص ۱۳۵
(٦) مجلۂ ارمغان ج ۲۱ ص ۵۰۳

کی اور تمام نظموں کے یہ قصیدہ تخلص سے خالی ہے، ثانیاً یہ محض مجلۂ ارمغان میں نقل ہے، اور اس کے پہلے کا قصیدہ عمید کا نہیں، معزی کا ہے، ممکن ہے سفینہ میں جہاں سے مجلۂ ارمغان میں نقل ہوا، «وله» یا «ایضاً» کی طرح کے لفظوں سے پیوست رہا ہو۔ اس بنا پر جو پہلے قصیدے کا مصنف ہوگا وہی دوسرے کا متصور ہوگا۔ لیکن معزی کے دیوان میں یہ قصیدہ شامل نہیں ہے۔

ذیل میں ان نظموں کے اشعار کا انتخاب دیا جاتا ہے جو ڈاکٹر اقبال، پروفیسر عبدالغنی اور سید صباح الدین کی نظر سے نہیں گذرے۔ یہ نظمیں مونس الاحرار کلاتی، «مونس الاحرار» جاجرمی، خلاصۃ الاشعار، بیاض برٹش میوزیم، مجلۂ ارمغان، اور فرہنگ جہانگیری سے ماخوذ ہیں:

گلبن دی[1] خورده را باد صبا داد داد — باده خور اکنون نه غم برگل شمشاد شاد

گفتم[2] بگاه صبح یکی جام می بیار — گفتا که بیدلان را با جام می چه کار

گفتم ز بادۂ تو خمار است در سرم — گفتا که باده نوش کشد زحمت خمار

گفتم که در هوای تو دل را قرار نیست — گفتا که در هوای من و آنگهی قرار

گفتم که از تو هیچ نیارم کنار کرد — گفتا ز جان خویش کسی چون کند کنار

گفتم غم میان تو پیوسته می خورم — گفتا که چون میانم از آن گشتۂ نزار

گفتم ز رشک زلف تو چونست حال مشک — گفتا که باز خون شده در نافۂ تتار

گفتم چه نام کرد ترا مادر ای پسر — گفتا که بخت ثابت و اقبال پایدار

گفتم بجز عمید بدنیسان ثنا که گفت؟ — گفتا که کس نگفت در این دور روزگار

گفتم کنون دعاش،کنم چون ملک ز عرش — گفتا که باد ناصر او لطف کردگار

گفتم مباد هیچ شکستی به لشکرش — گفتا مگر ز زلف نگاران گل عذار

دلم[3] چو بستۂ نقش سپهر کژبین شد — ز آب دیده رخم نقشبند پروین شد

ز کعبتین فلک نقش راست چون طلبم؟ — که هفت مهره بر این نه بساط کژبین شد

---

(۱) مونس الاحرار کلاتی ص ۱۰۸۲، خلاصۃ الاشعار ورق

(۲) مونس الاحرار کلاتی ص ۱۰۸۰، خلاصۃ الاشعار ورق ۳۸۰ ب، مونس الاحرار چاپی ص ۱۳٤

(۳) مجلۂ ارمغان ج ۱۲، ص [illegible]

مجوی رسم وفا از فلک که گردون را — مخالفت صفت و کینه رسم و آئین شد
جهان چو تیشهٔ فرهاد و بیستون آمد — که خسروان را تلخی جور شیرین شد
جوانی از غزل و پیری از نصایح ماند — برفت شیوهٔ تجنیس و رسم تضمین شد
یگانه خیز دو کون آفتاب دین احمد — که فکر طلعتش آئینهٔ رخ دین شد
نسیم نعت تو چون باد در گلستان برد — ز غنچه گل همه تن آستین تحسین شد
خرد ملقن حال عمید شد هر چند — ز نعت موی بمویش زبان تلقین شد

صبح[1] چون باز سفید از آشیان آمد پدید — از دل زاغ سیه راز نهان آمد پدید
خون شب گوئی بر آب صبحدم شد ریخته — ز این سمن زاری که بروی ارغوان آمد پدید
دور گردون رستم دیو سپیدش صبحدم — شرق آن غازی که در ما زندران آمد پدید
بر خط سیمین شده چون نقطهٔ زر جلوه گر — نقطهٔ زرین که که در وی سرجان آمد پدید
مالک تخت رسالت احمد مرسل کزو — حل و عقد خافقین را قهرمان آمدپدید
ذویزن کز خنجر و زخم سنان بود آیتی — هفده آیه در مدیحش برسنان آمد پدید
بو که روزی بر عمید افتد ز فرش سایهٔ — زان همایش را تن من استخوان آمد پدید

زهی[2] بعارض چو لاله برگت ای دلبر — همیشه محمدت و آفرین حق در خور
بروی خود همه لطف اله بین مدغم — بلعل خود همه مهر رسول بین مضمر
جفای تو بجان من اندر آتش زد — وفا نمای از این جان و از رخ آب مبر
سزد عمید که در نای و چنگ بر سازند — همه بتان شکر جای این بدیهٔ تر

بر[3] آمد ز من ناله بر چرخ مینو — چو رفت از برم آن نگار پری رو
هنوزت نئی در ره عشق صادق — لگدکوب هجرانت ببینم درین کو
حدیث غزل کم کنم در ثنا ها — لطافت کنم درج بارک تر از مو
مکرر کنم مدح صدر اماثل — قلم در کشم بر خط و خال و ابرو
نگویم مگر مدح صدری که انجم — اشارات اورا غلامند و هندو

---

(۱) مجلهٔ ارمغان ج ۲۱ ص ۴۹۹
(۲) مونس الاحرار کلاتی ص ۳۴۴
(۳) ایضاً

حلالست این شعر، بر هر سخنور — حرامست جز بر عمید ثناگو
یقینم که خوانند زین سحر نظمم — مرا سحر کاران افلاک جادو

مزاج[1] گرم دلان راشدی که زینت تو — مزاج گرم دلان راز برگ و شاخ برت
ملک نصیر دول آنکه بـار صولت او — مدار ملک محمد که طغرل همه گیر

دانی[2] که بس دراز و سطبر آمد آن صنم — زلفت که هست پر شکن و چین و تاب و خم
هرگز بود که از تو کشم، بر کفت نهم — بوی وصـال نقد روان چون زرو درم
برمی کنم ز دور و بگرد تو افکنم — این دیدهٔ که از تو جدا مـاند مستهم
در گرد تو درآیم، می گیر و می فشـار — دست نشـاط شادی و نـای گلوی غم
هر شب همی بمالم و تـا روز می زنم — پیشت بخـاک چهره واز خون دیده نم
هر چند در نگنجد در می فرستمش — جـاسوس وهم نزد تو صد بـار بیش وکم
روبا عمید کژ مکن و خیز راست وار — گردن بطنز و دل زپس رحمت ای صنم

ای[3] برخ چون قمر فتنهٔ خلق جهان — ای بدو زلف چو قیر برده ز عشاق جان
لعل شکر آب تو قوت دل مرد و زن — چهره گلرنگ تو اُنس دل انس و جان
طرهٔ تو دل شکار همچو نگار ختن — خندهٔ تو در نثـار همچو بت بـامیـان
چشم خرد را بصر روی تو ای رشک حور — غیرت مشک و عبیرزلف تو ای دلستان
طوطی جان را شکر خواند لبت را سزد — آفت عقل و ضمیر گفت رخت را توان
غمزهٔ تو جان شکر سوخت مرا خشک وتر — قامت تو رشک تیر کرد قدم چون کمان

برای[4] زینت درگاه عـالیت — زمهر و مـاه گردید آژیانه
به پیش زینت تو چرخ منکوب — بنزد همت تو بحر فـانه

---

(۱) مونس الاحرار ص ۱۲۰۰
(۲) بیاض برٹش میوزیم ورق ۱۹۲ الف
(۳) خلاصة الاشعار ورق ۳۴۹
(۴) فرهنگ جہانگیری ج ۱ ص ۶۷ و ۱۸۵ اس فرہنگ کے ۴۲ ابیات میں صرف ۱۹ یہاں نقل ہیں۔ متفرق ابیات اور جو ابیات دوسری جگہوں پر نقل ہیں، انہیں یہاں درج نہیں کیا گیا ہے۔

تا[1] بود لایحهٔ عنبر و مشک حور را بر عذار توبرتو
بعد شوق محبت دانم در دلم تابدار توبرتو

در[2] آرزوی خدمت او طوق بندگی روشن دلان بگردن آزاد و حر کنند
یاد کفش برند نخست از کف نشاط آنها که قصد باده و آهنگ سر کنند

یعقوب[3] را نشاط ز یوسف فزوده اند داود را بشارتی از جم نموده اند
با چنبر کمان صفتش رسم کلکچه از عکس سه سقف مسیم نموده اند

همه[4] سراچه و خرگه چو اوج مه می سود کنون حضیض نشین شد چو سایه دربن چاه
فراش بو قلمون شد یکی پلاس درشت تنق تسته آن عنکبوتک جولاه

روزی[5] که سیل گاه شود پر ز سیل خون بر سیل خون ز سر بدواند جناب تیغ
جز با خریک، گرز نگوید اجل سخن جز با قضا بمرگ نبندد جناب تیغ

چون[6] زاغ شب از گشادن پر بر بست زبان مرغ دراج
طاوس ملایکه تذروی کس کبک نمود کمتر از ساج

ای[7] خداوندی که از لطف تو دریا پرشود در صدف هر قطرهٔ آبی زنیسان در شود
بزم شوق تو چو در دل گسترد فرش نشاط چشم من هم ساقی خوناب وهم منغر شود
جسم با روح این نفس راند که یکدم بر مغل لفظ جان با کالبد آن لحظهٔ سنگر شود

وصول[8] موکب میمون و موسم نو روز خجسته باد مرا نام پهلوی کین توز
بعون ایزد بیچون مبارکت بادا در اوج مسند دولت هزار زین نیروز

عمید کے کلام کی تحقیق کے بعد اس کی زندگی کے بعض پہلوؤں پر روشنی ڈالنے کی کوشش کی جائے گی ۔ عمید کی زندگی کے یہ پہلو یا تو روشن ہی نہیں یا غلط طور پر ان پر روشنی ڈالی گئی ہے ۔

(۱) فرہنگ جہانگیری ص ۲۰۹
(۲) ایضاً ص ۳۵۵
(۳) ایضاً ج ۲ ص ٦٤، ۷۰
(٤) ایضاً ص ۱۱۰
(۵) ایضاً ص ۱۰۳
(٦) ایضاً ج ۱ ص ۱٦۰
(۷) ایضاً ج ۲ ص ۱۳۳، ۱۵۷
(۸) ایضاً ص ۳۲۷

نام و لقب :

اس پر تقریباً سب کا اتفاق ہے کہ اس کا نام عمید الدین اور لقب فخرالملک تھا ۔ لیکن مونس الاحرار کلاتی پر ایک نامعلوم شخص نے جو مضمون لکھا ہے اس کے ص ۵۷ پر عمید الملک اور فخر الملک کے تحت اشعار کو دو جگہ ذکر کیا ہے (نمبر ۴۹ و ۵۳) ۔ گویا اس مضمون نگار کے نزدیک عمید اور فخر الملک دو الگ شاعر تھے - اسی طرح آقاے دانش پژوہ نے دانشکدۂ ادبیات تہران کی ایک بیاض میں مندرج اس شاعر کے اشعار کے فخر الملک اور عمید الملک دو الگ عنوان کے تحت بیان کئے ہیں اور انہیں دو الگ شاعر تجویز کیا ہے (فہرست ص ۵۳ نمبر ۸ ، ۲۲) - مگر یہ غلط ہے - عمید الدین اور فخر الملک سے ایک ہی شاعر مراد ہے -

وطنی نسبت :

عمید کی وطنی نسبت تولکی ، لومکی ، کوملی ، کوبلی ، لوبکی ، بومکی ، لوکی ، نولکی ، نونکی ، دیلمی اور سنامی ملتی ہے ۔ سنام میں بقول خود اس کا قیام تھا ، ممکن ہے پیدائش بھی یہیں ہوئی ہو - اس بنا پر اس نسبت میں کوئی کلام نہیں ۔ بقیہ نسبتیں اس کی وطنی نسبت کی تصحیف معلوم ہوتی ہیں - منتخب التواریخ (مطبوعه[1]) کی ایک جگہ کی شہادت اور گل رعنا کے واضح بیان کے بعد ہم اسی نتیجہ پر پہنچتے ہیں کہ یہ نسبت تولکی ہے بقیہ سب نسبتیں غلط ہیں- بعض ثقہ مصنفین[2] نے اس کا وطن دیلم بتایا ہے ۔ سید صباح الدین دیلم میں قصۂ تولک عمید کا آبائی وطن[3] بتاتے ہیں - مگر یہ سب غلط قیاس آرائیاں ہیں۔ جب تولکی سے لوبکی ، کوملی اور لومکی وغیرہ ہوسکتا ہے تو دیلمی میں کیا خصوصیت ہے کہ ہم اسے تولکی کی محرف صورت نہ قرار دیں- اس بنا پر دیلم اور تولک کو الگ الگ جگہ سمجھنے پر اصرار مطلق در خور اعتنا نہیں قرار پاسکتا ۔

تولک کی جاے وقوع کے بارے میں کچھ تفصیل درج کی جاتی ہے - یہ

---

(۱) ج ۱ ص ۷۰ ۔ بقیہ سب جگہ غلط ہے ۔

(۲) تقی اصفہانی صاحب عرفات و رضا قلی ہدایت صاحب مجمع الفصحا اس میں عمید الدین تولکی سنامی درج ہے ۔

(۳) بزم مملوکیہ ص ۲۰۳ ۔

دارالملک هرات کے ولایات میں سے ایک ولایت ہے ۔ وہاں ایک مضبوط قلعہ[1] تھا جس کے بارے میں «طبقات[2] ناصری» میں حسب ذیل اطلاعات بہم پہنچائی گئی ہے :

«و قلعهٔ تولک حصاریست معلق با هیچ کوه پیوند ندارد و بنیاد آن قلعه از منوچہر است و ارش تیر انداز آن قلعه را داشتند و بر بالای قلعه در سنگ خاره خانهاست که آن را ارشی گویند و امیر نصر تولکی بر پای قلعه چاهے بآب رسانیده است . . . . و قلعهٔ بس محکم است میان غور و خراسان»

٦١٧ هجری میں یہ قلعہ محمد خوارزمشاہ کے ایک نمایندہ مبارز الدین وحشی نیزہور کے قبضے میں تھا ۔ جب اس قلعے پر منگولوں نے حملہ کیا تو نیزہور نے کچھ رقم دے کر انھیں واپس کردیا ۔ یہ رقم اھل تولک سے وصول ھونی شروع ھوئی تو وہ نیزہور کے مخالف ھوگئے اور اسے ملک قطب الدین حسن جو قلعهٔ سیفرود کا حاکم تھا، اسکے سپرد کردیا ۔ پھر قلعهٔ تولک ملک قطب الدین حسن کے قبضے میں چلاگیا مگر اھل تولک نے ملک کی بھی مخالفت کی اور وہ لوگ تن‌تنہا منگول لشکر سے برابر تین چارسال تک نبرد آزما رہے ۔ اور یہ قلعہ غارتگری سے محفوظ رہا ۔ مگر ٦٢٠ میں ملک قطب الدین کے هندوستان چلے آنے کے موقع پر وحشیوں نے یہاں زبردست قتل عام کیا ۔ بعد کا حال «طبقات ناصری[3]» میں اس طرح بیان ھوا ہے :

«(بعد ٦٢٣) تاج الدین نیال[4] تکین بتولک آمد ۔ اهل قلعه اورا خدمت کردند ۔ ایشان را بسیستان برد و در واقعهٔ سیستان همه شهادت یافتند و آن قوم آنجا بماندند امیر تولک هزبر الدین محمد بن مبارک بود

(١) مرزا محمد نے یادداشتہای قزوینی ج ٢ ص ١١٢ پر لکھا ہے : تولک نام شهری و ناحیه در جبال نزدیک هرات در خاک خراسان (در حدود قهستان) ۔ یہی قول تاریخ جہانگشای جوینی ج ٢ ص ٣٣٠ کے حاشیے میں بھی پایا جاتا ہے ۔ ان کے بھی بیانات طبقات ناصری پر مبنی ھیں۔

(٢) طبع کلکتہ ص ٣٦١ ۔ ٣٦٢ (٣) ایضاً ص ٣٦٤

(٤) یہ لفظ ینال تکین (یای مقدم) ہے ۔ تاریخ سیستان (ص ٣٩٥) میں ہے رفیق ملک ینال تکین بجانب گرم سیر و غور تاحد تولک و اسفزار الخ ۔ اسی تاریخ کے ص ٤٠ پر تولک کا نام اس طرح آیا ہے : آمد ملک عزالدین تولک با چندین امرای بزرگ الخ

او نزدیک کیلغان رفت و تا امروز (٦٥٨ ـ ٦٥٩ھ) آن قلعه فرزند او دارند» ـ

تولک سے قاضی منہاج سراج کا گہرا تعلق تھا ـ قاضی ضیاء الدین تولکی ان کے استاد اور ماموں زاد بھائی تھے - اس نسبت سے قاضی منہاج وہاں مدتوں رہے اور جس وقت اہل تولک وحشی منگول لشکر سے برسر پیکار تھے قاضی صاحب تولکیوں کے ساتھ جنگ میں شریک تھے ـ چنانچہ وہ خود لکھتے[1] ہیں :

«این کاتب که منهاج سراج است در این چهار سال در غزوات با اهل[2] تولک موافقت می‌نمود که همه اقربا و اخوان بودند و بعافیت از دست کفار بسلامت ماند»

معین الدین اسفراری نے «روضات[3] الجنات فی اوصاف مدینة هرات» میں کئی بار تولک کا ذکر کیا ہے :

«بلدۂ هرات بالواحق و مرافق از جام و باخرز و کوسویه و جزه وفوشنج و ازاب و تولک و غور وخیسار و فیروز کوه و غرجستان و مرغاب و مروجاق و فار یاب تا آب جیخون واسفزارو فراه وسجستان الخ»

(ج ا ص ٤١٠)

«بلدۂ هرات باتمامی ولایات چون فوشنج و جزه و کوسویه و ازاب و تولک و هرات رود و فیروزکوه و غرجستان و جز روان و اسفزارو دره و قلعه گاه و فراه و غور و گرم سیر الخ» (ص ٤٦٢)

«مزار او در ولایت تولک در قریۂ جد روداست . . . در کوه پایه های غور و تولک بسر می برده اند» (ج ۲ ص ٦٦)

---

(۱) طبقات ناصری ص ۳٦۳ـ

(۲) ص ۳۳۵ پر ہے : این کاتب . . . سال سبع عشروست مائة که اول سال عبور لشکر مغل بود بر جیحون و خراسان ، در قلعۂ تولک شنید از لفظ عماد الملک تاج الدین دبیر الخ ـ

(۳) طبع دانشگاہ تہران، ۱۹۵۹ـ ۱۹٦۰ ـ

«و قاصد باسفزار و فراہ و سجستان و شاقلان و تولک و غرجستان دوانید»
(ص ۷۳)

«مبارزان غوری . . . ملک قطب الدین تولک را . . . دستگیر کردند
در باب خلاص ملک تولک مشورت کرد . . . مردم تولک کتابتی بجمال
الدین محمد سام نویسند . . . بهمه ملوک تولک تابع و مطیع ملک غور
بوده اند . . . مرا با ملک تولک کینهٔ در دل نیست» (ص ۷۶ - ۷۷)

ان اقتباسات سے تولک کی جائے وقوع کے بارے میں کسی قسم کا شبہ باقی نہیں رہ جاتا - بارھویں صدی کے آخر اور تیرھویں صدی عیسوی میں تولک کے چند لوگ ہندوستان میں محمد بن سام اور قطب الدین وغیرہ کے ساتھ آئے - ذیل میں «طبقات ناصری» کے بعض بیان درج کئے جاتے ھیں:

«بعد[1] ازان سلطان غازی بطرف قلعهٔ تبرهنده[2] آمد و آن قلعه را فتح کرد
و بملک ضیاء الدین قاضی تولک محمد عبدالسلام نساوی تولکی داد . . .
قاضی مجدالدین تولکی[3] رحمة الله علیه از لشکر هندوستان و غزنین
بالتماس او یکهزارد دویست مرد تولکی اختیار کرد»

«و قاضی تولک را در تبرهنده بگذاشت . . . و این داعی از ثقهٔ شنید[4]
که از معارف بلاد تولک و جبال بود و لقب او معین الدین، او میگفت
که من در آن وقت الخ»

ان بیانات سے واضح ھے کہ تولک ایک اهم جگهہ تھی - یہاں کے لوگ تیرھویں صدی میں فتنهٔ منگول کی وجہ سے برابر ہندوستان آتے اور یہاں کی حکومت و سیاست میں دخیل رھے - انھیں نوواردوں میں ملک قطب الدین حسن والی قلهٔ سیفرود و تولک بھی تھے جو التتمش کے دور میں ہندوستان آئے اور جن کی تعریف میں عمید کا ایک ترکیب بند

---

(۱) طبع کابل ج ۱ ص ۳۹۸ - ۳۹۹ -
(۲) موجودہ بھٹنڈا مراد ھے -
(۳) تاریخ سیستان ص ۳۹۵ حاشیہ میں توالکی بظاهر تولکی ھے -
(۴) یہ واقعہ ۶۲۵ هجری کے بعد کا ھے -

بھی ہے - پس اگر عمید کا تعلق بھی تولک ہی سے قیاس[1] کیا جائے تو غلط نہ ہوگا۔

عمید کا تعلق سنام سے بھی تھا جیسا کہ وہ خود کہتا ہے :

بندہ عمید از ثنات[1] صیت موبد گرفت — تا ابد ازوی چنانک یافته سنام نام

سنام کی جائے وقوع کے بارے میں ڈاکٹر اقبال حسین کا بیان غیر واضح ہے - « گل رعنا » کے اس بیان سے وہ یہ نتیجہ نکالتے ہیں کہ سنام[2] سندھ میں ہے۔ « سنام قصبه ایست از توابع سہر ہند » - پھر تاریخ فرشتہ کے حوالے سے لکھتے ہیں[3] کہ یہ قصبہ صوبۂ سرحد کے کسی ضلع میں واقع ہے - در اصل « گل رعنا » کا بیان بالکل صحیح ہے سنام سہرہند (سرہند) کے توابع میں ایک قصبہ تھا - تیرھویں صدی میں اس قصبے کو بڑی اہمیت[4] تھی - ذیل میں « طبقات ناصری » کے چند بیان درج کرتے ہے :

« رایات اعلی در ماه شعبان ٦٥٢ بطرف سنام و تبر ہندہ حرکت فرمود و عید فطر در سنام کرد . . . . رایات اعلی از سنام بہانسی[5] آمد »
(طبع لاہور ص ١٢٥)

« سلطان رکن الدین حوالی سنام بدو مصاف کرد » (ص ١٣٩)

« و ممالک محروسه تبر ہندہ و سنام و جہجھر و لکھوال و جمله سرحدها تا کنارہ، آب بیاہ[6] اورا فرمودند » (ص ١٧١)

---

(١) ارمغان ص ٤٩٨ : بندہ عمید از ثنات صیت مزین گرفت تصحیح از روی خلاصة الاشعار ۔

(٢) Early Persian Poetry of India ص ٢٠٠ ۔ یہ بخوبی ممکن ہے کہ ان کے یہاں Sindh چھپائی کی غلطی ہو ۔ اصل لفظ Sarhind رہا ہو ۔

(٣) ایضاً ص ٢٠١

(٤) اس وقت اس نام کا اسٹیشن اس لائن پر ہے جو حصار سے لدھیانہ جاتی ہے ۔ حصار سے اس کا فاصلہ ١١٩ کلیومیٹر ہے اور وہاں سے مالیر کوٹلہ ٤٦ کلیومٹر دور ہے ۔

(٥) دہلی سے بھٹنڈہ جانے والی لائین پر حصار سے ٢٣ کلیومیٹر پہلے ہانسی واقع ہے - یہاں سے بھٹنڈہ ١٨٠ کلیومیٹر ہے ۔ سنام سے ہانسی کا فاصلہ ١٤٢ کلیومیٹر ہے -

(٦) یعنی دریاے بیاس ۔ اس سے واضح ہے کہ سنام بیاس کے مشرق ہی میں تھا ۔

«از طرف تبرهند و سنام و سامانه و سوالک از خدمت الغ خان معظم التماس مراجعه نمود» (ص ١٩٤)

«لشکر از طرف دهلی بطرف سنام بردند و الغ خان در حوالی تبرهنده بود . . عید فطر بسنام گزارده شد ۔ روز شنبه هشتم شوال رایات اعلی بطرف هانسی مراجعت فرمود» (ص ١٩٥)

ان بیانات سے عمید کے زمانے میں سنام کی اہمیت بخوبی واضح ہوجاتی ہے ۔

عمید کے ممدوحین:

عمید کے دریافت شدہ کلام سے ذیل آٹھ ممدوحین کا نشان ملتا ہے ۔ یہ بات واضح ہے کہ ممدوحین کی یہ فہرست مکمل نہیں ۔ بہت سی ایسی شخصیتیں رہی ہوں گی جن کے نام سے عمید نے نظمیں لکھیں مگر اب ان کا پتا نہیں ۔ «فرہنگ جہانگیری» میں متعدد قصیدوں اور دوسری نظموں کے ایک ایک دو دو شعر درج ہیں ۔ ان میں سے کسی ایک کا نام تک معلوم نہیں :

١۔ تاج الدین ابوبکر بن ایاز
٢۔ سلطان ناصر الدین محمود
٣۔ تاج الدین سنجر
٤۔ نصرت الدین یلدز
٥۔ ملک قطب الدین حسن
٦۔ نصیر الدین محمد بن بلبن
٧۔ تاج الدین سرمد
٨۔ امیر سیف الدین حسین

سطور ذیل میں ان کے متعلق کچھ تفصیلات درج کی جاتی ہیں ۔

تاج الدین ابوبکر بن ایاز :

تاج الدین کے نام عمید کا ایک قصیدہ برنگ مناظرۂ بنگ و شراب ہے جو اکثر کتابوں میں نقل ہونے کی بنا پر ڈاکٹر اقبال حسین اور سید صباح الدین دونوں کی نظر سے گذر چکا ہے ۔ اول الذکر نے ممدوحین کے تعین کے سلسلے میں کوئی توجہ ہی

نہیں کی البتہ سید صباح الدین نے اگرچہ ممدوحین کے بارے میں کچھ لکھا ہے مگر تاج الدین ابو بکر کے متعلق[1] ایک جملہ بھی نہیں لکھا حالانکہ اس قصیدے کا جو طویل اقتباس سید صاحب نے «بزم مملوکیہ» میں دیا ہے اس میں تاج الدین ابوبکر بن ایاز کا نام صراحةً آیا ہے - میں اس جگہ کے چند شعر نقل کرتا ہوں:

بنگش بخشم گفت چه لافیم یکدگر   در دار ضرب شرح نداریم هر دو سنگ
می گفت این بساط مقالت بگستریم   در مجلس سپه کش مشهور روم و زنگ
فرزانه تاج دولت بوبکر بن ایاز   آنکو دو قلب بر درد از زخم یک خدنگ
از پهلوی که زیر طناب سرادقت   گردون همی خمیده رود بر مثال گنگ
از گرز تست زلزله اندر بلاد روم   و ز تیغ تست صاعقه در عرصهٔ فرهنگ

عمید کا ایک مشہور قصیدہ ہے جس کے ہر مصرعے میں صنعت سجع کا بڑا عمدہ استعمال ملتا ہے - اس میں ممدوح کا نام تاج دین حق ابو بکر درج ہے جس سے تاج الدین ابو بکر بن ایاز کے علاوہ کوئی دوسرا شخص مراد نہیں ہوسکتا اس لئے کہ اس نام کا اور کوئی دوسرا ممدوح نہیں - علاوہ بریں دونوں قصیدوں میں ممدوح کے نام کے ساتھ لفظ فرزانہ قابل توجہ ہے - ذیل میں اس قصیدے کے چند ضروری[2] اشعار درج کئے جاتے ہیں:

دارم[3] جفای نوبنو زین چرخ ناخوش منظری
کوری کبودی کجروی عاقل‌کشی دون پروری
بر چرخ کین هفت اختر است هر هفت ناکس پرور است
هر روز نوعی دیگر است برجان من هر اختری
رخت امیدم برده شد جانم ز رنج آزرده شد
شاخ طرب پژمرده شد بی آب چون نیلوفری

---

(۱) ص ۲۱۸ - ۲۲۰

(۲) مجمع الفصحا ص ۸۹٤، ارمغان ج ۲۱ ص ٥۰٤ - ٥۰٦.

(۳) صنعت کے اعتبار سے یہ قصیدہ معزی کے مشہور قصیدہ:

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من   تا یکزمان زاری کنم بر ربع و اطلال و دمن

کے مقابل ہے - دونوں قصیدوں کی ہر بیت میں کم از کم تین تین سجع موجود ہیں۔ اس سلسلے میں ملاحظہ ہو (المعجم ص ۳۹۳)

بودم در این تیمار و غم پروردهٔ رنج و ستم
کز در در آمد صبحدم شمشاد قد مه پیکری
با روی مانند گلی با لعل همرنگ ملی
با طرهٔ چون سنبلی با قامت چو عرعری
نسرین بر و کوچک دهن شکر لب و شیرین سخن
در بر ز طنزش پیرهن در سر ز نازش معجری
بنشست پیشم یک زمان بگشاد پس شیرین زبان
گفت ای بفضل اندر جهان نازاده مثلت مادری
برخیز کن عزم سفر زین جای ناخوش در گذر
کاندر دکان شیشه‌گر قیمت نه دارد گوهری
الحق پذیرفتم بجان پند نگار دلستان
آوردم اندر زیر ران صرصر تگ که پیکری
از فرق تادم گاو دم باریک ساق و سخت سم
هرگز نکردی راه گم در تیره شب چون رهبری
شاخش چو ماه یک شبه چشمش سیه تراز شبه
نامش چو ذکر شتر به مشهور در هر کشوری
اندر چنین سرمای دی کزوی ببندد خون وپی
می آوریدم زیر پی هر سنگلاخ و کردری
می کردم از غم نالشی می خوردم از وی مالشی
از خشت بودم بالشی وز خاک تیره بستری
گفتم که هان ای گرم رو صحرا نورد تیزدو
در تگ بسی کرده گرو از بختی هامون دری
یکره ز غم واخر مرا این ره بپایان بر مرا
کهتر فرود آور مرا در بارگاه مهتری
فرزانه تاج دین حق جودش بدهر اندر خلق
مدحش نگار هر ورق در منزلت سر دفتری

بو بکر پیغمبر لقا فاروق دل عثمان حیا
آنکو چو حیدر در وغا تنها بدرد لشکری
مثل عمید تر سخن نه آورد دوران ز من
نی در سپاهان و یمن نی در سمرقند و هری

تاج الدین ابو بکر بن ایاز کا ذکر «طبقات ناصری» میں دو بار آیا ہے ۔ پہلی بار اپنے والد[1] کے تذکرے کے ساتھ، دوسری بار سند پر منگولوں کے حملے[2] کے موقع پر ضمناً ۔ اس کے والد کبیر خاں ایاز کا مختصر حال «طبقات ناصری» میں اس طرح[3] پر ہے:

کبیر خاں ایاز رومی ترک اور ملک نصیر الدین حسین امیر شکار کا غلام تھا۔ اس نے اپنے آقا سے مردانگی اور جنگ آزمائی میں تربیت حاصل کی۔ ملک نصیر الدین کی وفات کے بعد اس کے بیٹوں کے ساتھ کبیر خان دھلی آیا ۔ سلطان ایلتتمش نے اس کی لیاقت دیکھکر نصیر الدین کے بیٹوں سے اسے خرید لیا ۔ جب سلطان نے ٦٢٥ ھ میں ملتان فتح کیا تو یہ علاقہ کبیر خاں کے سپرد کیا اور اسے کبیر خاں منکبرنی[4] کے لقب سے سرفراز فرمایا ۔ لیکن عوام میں وہ ایاز هزار مردہ کے نام سے مشہور تھا ۔ بادشاہ کی دھلی واپسی پر کبیر خاں نے اس علاقے کو اپنے تصرف میں لاکر بڑی رونق بخشی[5] ۔ دو چار سال بعد اسے دھلی طلب کرلیا گیا ۔ ٦٣٤ ھ میں جب رکن الدین فیروز شاہ تخت نشین ہوا تو کبیر خاں نے سنام کو بھی اپنے علاقے میں شامل کرلیا ۔ جب لاھور سے ملک جانی اور ھانسی سے ملک کوچی شاهی فوج سے مقابلے کے ارادے سے نکلے تو کبیر خاں بھی ان کے ساتھ ہوگیا ۔ اس درمیان سلطان رضیہ تخت دھلی پر متمکن ہوئی ۔ اس نے عز الدین کبیر خاں ایاز کو اپنی طرف ملالیا اور لاهور مع مضافات کے اس کے علاقے میں

(۱) طبع لاهور ص ۱۳۹ ۔ ۱٤٠ (۲) ص ۲۳۳ ۔ ۲۳٦ . (۳) ص ۱۸۳

(٤) ا س لفظ کی قرأت میں اختلاف ہے ۔ قدیم کتابوں منکبرتی ہے لیکن بعض کتابوں میں منکبرتی بھی ہے ۔ اکثر یورپی محقق و بعض ایرانیوں نے منکبرنی کو ترجیح دیا ہے ۔ مرزا محمد قزوینی اس کو غلط بتاتے ہیں ۔ اس سلسلے کی مفصل بحث کے لئے دیکھئے جهانگشای جوینی ج ۲ ص ۳۸٤ ببعد

(٥) راورٹی نے اس حصے کا ترجمہ یوں کیا ہے :

Kabir Khan Ayaz took possession of that territoty. and brought it under his subjugation and caused it to flourish (725).

شامل کردیا - لیکن چند ہی دنوں میں کبیر خاں پھر آزادی کے خواب دیکھنے لگا - ۶۲۶ میں شاہی لشکر اس کی طرف متوجہ ہوا تو وہ مقابلہ کی تاب نہ لاکر بھاگ نکلا - شاہی لشکر نے اس کا تعاقب کیا تو اس نے مجبوراً اطاعت قبول کرلی - اس کے صلے میں سلطان رضیہ نے ملتان بھی اس کے حوالے کردیا - تھوڑے ہی دنوں میں منگولوں نے لاہور پر حملہ کیا تو کبیر خاں نے سند میں آزادی[1] کا اعلان کرکے اُچہ پر قبضہ کرلیا - کچھ ہی دنوں بعد اس کا انتقال ہوگیا -

عزالدین کبیر خاں ایاز کی وفات پر اس کا بیٹا تاج الدین ابوبکر اس کا جانشین ہوا - تاج الدین بڑا جوانمرد، دلیر اور جنگجو تھا - باپ کی وفات پر صوبۂ سندھ کو اپنے مقبوضات میں شامل کرلیا اور کئی بار ترکوں کے دستۂ قرلیغ کو ملتان میں بری طرح پسپا کیا لیکن زیادہ عرصہ گذرنے نہیں پایا تھا کہ عین جوانی میں وفات پائی -

اگرچہ تاج الدین ابوبکر کی تاریخ وفات درج نہیں لیکن دوسرے اور بیانات کے ملانے سے ظاہر ہوتا ہے کہ وہ ۶۴۳ ہجری سے کچھ قبل فوت ہوجاتا ہے - اس طرح اس کا عہد ۶۳۹ تا ۶۴۲ قرار پاتا ہے - اس کی وفات پر ملتان، اچہ اور سندھ پر سلطنت دہلی کا قبضہ مستحکم[2] ہوجاتا ہے -

عمید کے پہلے قصیدہ میں ممدوح کا نام تاج الدین ابوبکر بن ایاز درج ہے اور «طبقات ناصری» کے مندرجۂ بالا بیان سے واضح ہے کہ تاج الدین ابوبکر کے والد کا نام عزالدین کبیر خاں ایاز تھا - بظاہر اصل نام ایاز، اور کبیر خاں، عزالدین، منکبرنی خطاب و لقب ہوگا - اس بنا پر ہم «طبقات ناصری» میں مذکور تاج الدین کو عمید کا ممدوح قرار دیتے ہیں -

---

(۱) راورٹی نے لکھا ہے :

Assumed sovereignity in the territory of Sind, and a canopy of state (p 727).

(۲) اس سے ظاہر ہے کہ دہلی کی مرکزی سلطنت کتنی ڈھیلی ہوچکی تھی - راورٹی لکھتا ہے :

This shows the state of the Dihli kingdom at that time, for although the father had openly thrown off alligiance to his sovereign, the latter appears to have been unable to recover possesion of those provinces until after some time elapsed on the death of the son, Abu Bakr-i-Ayaz.

یہ بات قابل ذکر ہے کہ تاج الدین ابوبکر بن ایاز کے نام سے «عوارف المعارف» کا قدیم ترین ترجمہ معنون ہے۔ مترجم قاسم داود اُچہ کا خطیب تھا۔ اس نے حضرت بہاء الدین زکریا (م ٦٥٦ ھ) کے اشارے اور سلطان کے حکم سے یہ ترجمہ مکمل کیا۔ اس ترجمے کا ایک نسخہ آصفیہ لائبریری[1] حیدر آباد میں پایا جاتا ہے۔ اس ترجمے کے دیباچے میں تاج الدین ابوبکر بن ایاز کو سلطان کی حیثیت سے پیش کیا گیا ہے، اور «طبقات ناصری» کے بیان سے پوری طرح واضح ہے کہ تاج الدین ابوبکر اور اس کے باپ کبیر خاں ایاز منکبرنی نے آزادی کا اعلان کرکے چتر شاہی بلند کردیا تھا۔ ذیل میں قاسم داود کے چند جملے جو ترجمۂ فارسی کے مقدمے سے ماخوذ ہیں، پیش کئے[2] جاتے ہیں:

> «اما بعد بیچارۂ گناھکار و امید بکرم خداوند کریم و بفضل عمیم، قاسم داود خطیب قصۂ اُچہ . . . میگوید کہ پادشاد اعظم، ملک معظم، خسرو گیہان، حیدرنشان، محرم الانام، ظہیر الایام تاج الحق والدین المخصوص بعنایۃ رب العالمین، قسیم امیر المومنین ابوبکر اعلی قدرہ و امرہ، سلالۂ ملک کبیر عالم عادل اعظم معظم عزالدین والدنیا، غیاث الاسلام والمسلمین صفدر ایران و توران ابو الحارث منکبرنی ایاز کبیر خانی حسام امیر المومنین انار اللہ برھانہ، فرمود تا این عاجز . . . کتاب عوارف المعارف . . . تصنیف شیخ الشیوخ شہاب الملۃ والدین سلطان العارفین ابو حفص عمر را ترجمۂ فارسی سازد و از عربی کہ افصح اللغات است بدین زبان کہ املح عبارات است، بپردازد زیراکہ مقصود و مطلوب از تالیف و تصنیف آنست کہ معلوم و مفہوم جہانیان گردد تا کسی آن را بکار بندد . . . و پوشیدہ نیست کہ اندرین زمان بیشتر مردمان از وظایف و لطایف تازی حظی کامل و نصیبی شامل ندارند . . . پس بحکم فرمان لایزال . . . این شکستہ بال امتثال نمود الخ»

اس اقتباس سے بخوبی ظاہر ہے کہ یہ باپ بیٹے دونوں وہی ہیں جن کا تذکرہ

(۱) دیکھئے سخاوت مرزا کا مضمون، فکر ونظر شمارہ ۳، ج ٤ (جولائی ٦٣ء)
(۲) ایضاً

« طبقات ناصری » میں آیا ہے اور جس کے ضروری حصے اوپر درج ہوچکے ہیں۔ راقم سطور نے عوارف المعارف کے قدیم ترین ترجمے (تکملہ) کے عنوان سے فکر و نظر شمارہ ۳ ج ٤ میں اس سلسلے کی ضروری تفصیل پیش کردی ہے۔

یہاں ارباب تاریخ کی توجہ اس امر کی طرف منعطف کرانا چاہتا ہوں کہ تاج الدین ابوبکر کے متعلق تاریخ میں جو ہلکا سا اشارہ ہے قاسم داود کا ترجمہ اس کی پوری وضاحت پیش کرتا ہے۔

عمید کے تاج الدین ابوبکر کی مدح میں قصاید لکھنے سے ثابت ہوتا ہے کہ شاعر ناصر الدین محمود کے دور سے پہلے ہی شہرت پا چکا ہے۔ اس کے ساتھ یہ بھی قیاس کیا جاسکتا ہے کہ عمید اپنے وطن سنام سے اُچہ[1] و ملتان گیا ہو اور وہاں تاج الدین ابو بکر کے دربار میں کچھ دنوں رہا ہو۔ پھر دہلی آکر ناصرالدین کے دربار سے منسلک ہوگیا ہو کیونکہ بہرحال معلوم ہے کہ تاج الدین کی شہرت کا آفتاب ٦٤٣ سےقبل غروب ہوجاتا ہے اور ناصرالدین محمود ٦٤٤ ہجری میں تخت نشین ہوتا ہے۔ ان وجوہ سے قیاس ہوتا ہے کہ عمید ٦٤٤ کے بعد دہلی آیا ہوگا۔

ناصرالدین محمود :

سلطان ناصرالدین محمود التتمش کا سب سے چھوٹا بیٹا تھا۔ وہ محرم[2] ٦٤٤ ھ میں اپنے بھتیجے علاء الدین مسعود بن رکن الدین فیروز کے بعد تخت نشین ہوا۔ اس کی تعریف میں عمید کا ایک قصیدہ «منتخب[3] التواریخ» میں نقل ہے جس کی ردیف ‹ ناخن › ہے۔ عمید

---

(۱) ممکن ہے کہ جس سفر کا نقشہ دوسرے قصیدے میں کھینچا گیا ہے وہ حقیقی ہو۔

(۲) منتخب التواریخ (ج ۱ ص ۸۹، ۹٤) کی رو سے وہ ٦٤٤ میں تخت نشین ہوا اور ٦٦٤ میں وفات پائی، اور مدت سلطنت ۱۹ سال ۳ ماہ تھی۔ طبقات ناصری میں مدت حکومت ۲۲ سال بتائی گئی ہے (ظاہر ہے یہ بعد کا اضافہ ہے اس لئے کہ طبقات ٦٥٨ ھ [یعنی ۱٤ سال حکومت] تک کے واقعات پر مشتمل ہے اور جلوس محرم ٦٤٤ درج ہے۔ اس حساب سے وفات ٦٦٦ ہونا چاہئے۔ منتخب التواریخ میں مندرج مدت سلطنت ۱۹ سال ۳ ماہ غلط ہے اس لئے کہ محرم ٦٤٤ سے ٦٦٤ تک ۲۰ سال سے زاید ہوتے ہیں۔ فیروز شاہی میں برنی نے بلبن کی تخت نشینی کی تاریخ ٦٦٢ ہجری دی ہے جو غلط ہے۔

(۳) ج ۱ ص ۹٦—۹۹

کے کمال کا اندازہ اس سے ہوسکتا ہے کہ ایسی مشکل ردیف میں اس نے اچھوتے اور نئے خیالات و تشبیہات سے قصیدہ کو دلکش بنایا ہے۔ ذیل میں چند اشعار درج کئے جاتے ہیں:

بیاورده بلطف ای مهر دلداری که بارویت　　عروس ماه خون دل زرشک آورده در ناخن

می چون خون خرگوشم بیاد مجلس شاهی　　که قهر او بکند از پنجهٔ شیران نر ناخن

شهنشه ناصر دنیا و دین محمود کز عدلش　　بمنقار افکند تیهو ز باز تیز پر ناخن

تاج الدین سنجر :

اس نام کے کم از کم پانچ امیر عہد شمسی و ناصری میں گذرے ہیں: تاج الدین سنجر کزلک[1] خان (شمسی)، تاج الدین سنجر قتلق، تاج الدین سنجر کربت خان، تاج الدین سنجر شیر خاں، تاج الدین ارسلان خان سنجر رومی - سید صباح الدین صاحب ان ناموں کے درج کرنے کے بعد عمید کی بارے میں رقم طراز[2] ہیں:

«عاجز راقم کا خیال ہے کہ حسب ذیل قصیدہ موخر الذکر دونوں امرا میں سے کسی ایک کے لئے لکھا گیا - تاج الدین سنجر تبر[3] خان گرجی ترک تھا ۔ وہ ناصر الدین محمود کے زمانے میں مختلف اوقات میں نائب امیر حاجب جنجانہ، پھر کسمنڈی، مندیانہ اور برن کا اقطاع دار رہا ۔ کچھ دنوں وکیل در کے عہدے پر فائز رہا - آخر میں اپنے فوجی کارناموں کے صلے میں اودھ کا اقطاع دار ہوا ۔ دوسرا امیر تاج الدین . . پہلے بیانہ کا اقطاع دار پھر وکیل در ہوا - اس کے بعد تبر هنده اور بعد میں اودھ اور پھر کڑہ کا اقطاع اس کے سپرد کیا گیا ۔ لکھنوتی بھی بھیجا گیا - لیکن درمیانی اور اخری دور میں اس کے تعلقات دربار شاهی سے اچھے نہیں رہے اس لئے گمان غالب ہے کہ عمید نے تاج الدین سنجر تبر خاں ہی کے لئے قصیدہ لکھا ہوگا» ۔

قطع نظر اس کے کہ صباح الدین صاحب کا قیاس کس حد تک قابل توجہ

---

(۱) بزم ملوکیہ : کزل خاں　　(۲) بزم مملوکیہ ص ۱۹۹

(۳) یہ شیر خاں کی تصحیف ہے

ہے ، ان کا طرز استدلال غیر منطقی ہے ۔ پانچ ناموں میں سے بغیر کسی وجہ کے آخری دوناموں کا انتخاب کیا جاتا ہے (جن میں سے کوئی ایک ممدوح ہوگا) ۔ پھر دونوں میں سے ایک خارج کرکے باقی جو بچا اسی کو عمید کا ممدوح قرار دیا جاتا ہے ۔ اگر وہ اسی بات کو یوں بیان کرتے تو زیادہ مناسب ہوتا : ان پانچوں میں دو سب سے زیادہ مشہور تھے یعنی تاج الدین گرجی اور تاج الدین رومی ۔ رومی چونکہ باغی ہوگیا تھا اس بنا پر اس کو عمید کا ممدوح قرار نہیں دے سکتے ۔ در اصل تاج الدین سنجر گرجی کے لئے شاعر نے قصیدہ لکھا ہوگا ۔

اس سلسلے میں میری گزارش یہ ہے کہ تاج الدین سنجر کزلک چونکہ ۶۲۹ میں فوت ہوچکا ہے اس لئے وہ ہماری بحث سے خارج ہے کیونکہ بداونی کے بیان سے واضح ہے کہ تاج الدین سنجر کے نام کے قصائد عہد ناصری کے پہلے کے نہیں ہیں ۔ بقیہ چار ناموں میں تاج الدین سجر شیر خان یقیناً بعض لحاظ سے سب سے ممتاز ہے لیکن یہ امتیاز اس کا متقاضی کیونکر ہوسکتا ہے کہ عمید نے اسی کے نام قصیدے لکھے ۔

عہد ناصری کے جن دو امرا کو سید صباح الدین نے در خور توجہ قرار نہیں دیا وہ بھی اپنے اپنے حلقے میں نہایت ممتاز تھے ۔ تاج الدین سنجر قتلق مدتوں مقطع بداوں تھا ۔ اس نے منہاج سراج صاحب «طبقات ناصری» کے ساتھ ایسے سلوک کئے تھے کہ وہ مدت العمر اس کی تعریف میں رطب السان رہے ۔ دوسرا امیر تاج الدین سنجر کربت خان تھا ۔ وہ بھی منجملہ اودھ کے کئی اور جگہوں کا اقطاع دار رہ چکا تھا ۔ اس کے بارے میں «طبقات ناصری[1]» میں ہے :

> «در غایت مردی و مردانگی و جلادت و فرزانگی درمیان مبارزان و مبارزت یگانهٔ همه صفهای لشکر اسلام بود و در سلاح و سواری خود را ثانی نداشت چنانکه دو سراسب در زیر زین بودی . . . . بریکی ازان دو اسپ سوار شدی و دیگر قود گرفته بتاختی و درمیان تگ اسپان ازین یک اسپ بر دیگری می جستی بچابکی و باز هم بر این اسپ نخست آمدی . . . و در تیر اندازی چنان بود که هیچ خصم در جنگ و هیچ جانور در شکار از زخم بیلک او خلاص نیافتی و در هیچ

(۱) طبع کلکته ص ۱۵٦ - ۲۵۷

"شکار گاه با خود یوز و باز و سگ شکاری نبردی همه بزخم تیر انداختی ۰۰ و شحنهٔ بحرو کشتیها هم بوده و با این داعی اورا بغایت مودت و ارادت بود - حق تعالی او را غریق رحمت کناد »۔

راقم کا ذاتی خیال ہے کہ یہ شخص عمید کا ممدوح تھا۔ میرے قیاس کے وجوہ حسب ذیل ہیں :

۱—عمید نے اپنے ایک قصیدے کی ردیف « کشتی » رکھی ہے جس کے بعض اشعار سے ممدوح کے شحنهٔ بحر ہونے کا استدلال کیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں حسب ذیل اشعار[1] ملاحظہ ہوں :

امان ز بحر غم آنکه طلب که دانی ساخت	چو من ز لوح مدیح خدایگان کشتی
مدار مملکت بر و بحر تاج الملک	که بهر قلزم غم ساخت از امان کشتی
سپهر مرتبه سنجر که فتنه زو یله کرد	بسوی معبر دریای قیروان کشتی
برون دهد ز نسیم تبسمش در بحر	ز چوب خشک همه شاخ زعفران کشتی
چو عزم بحر کند مقدم همایونش	صدف مثال ز دریا دهد نشان کشتی
ز یمن پیش قدومت بسینه پیموده	ز بست موج سر اوج فرقدان کشتی
از این عذیر طلب کرد کشتی خسرو	که هست لایق آن لجه مر فلان کشتی

۲—ممدوح کے شکار سے غیر معمولی شغف کا اندازہ اس سے لگایا جاسکتا ہے کہ اس نے دوبار عمید کے لئے ہرن بھیجے تھے - شاعر نے اس کے شکریے کے طور پر ایک قصیدہ پیش کیا جس کی ردیف (آهو) ہے۔ چند شعر ملاحظہ ہوں[2]:

ز چشم مست تو بوده خمار و می شکند	ز جام بزم جهان پهلوان خمار آهو
خجسته شیر مکین تاج دین حق سنجر	که شرزهٔ فلکش هست در شمار آهو
ردیف مدح تو صد باره زیبد آهوی مشک	ز مکرمت چو فرستاده ام دوبار آهو
گشادهٔ نافهٔ حکمت عمید در مدحت	چو نافه که بران کرد افتخار آهو

گویا ان دونوں قصیدوں سے ممدوح کے شکار میں شغف رکھنے اور شحنهٔ بحرو کشتی ہونے پر بخوبی استدلال کیا جاتا ہے اور یہی دونوں خصایص «طبقات ناصری» میں بھی واضح طور پر موجود ہیں۔ اسی بنا پر میرا قیاس قوی ہوجاتا ہے۔

(۱) منتخب التواریخ ج ۱ ص ۱۱۳—۱۱۶ - (۲) ایضاً ص ۱۱۶—۱۱۹

نصرت الدین یلدوز :

عمید کا ایک قصیدہ جو صنعت سوال و جواب میں ہے کسی امیر نصرت الدین یلدوز کے نام ہے۔ اس میں ممدوح کا نام اس طرح[1] آیا ہے :

گفتم ببارگاه که داری مقام گاه | گفتا بر آستانهٔ خورشید کان یسار
گفتم که کیست آن یل آفاق را لقب | گفتا ستوده نصرة دین آسمان مدار
گفتم پس از لقب خبری ده ز نام او | گفتا که نام یلدز[2] پیروز کامگار
گفتم چه می کند بگه حمله گرز او | گفتا که می بر آورد از مرتنی دمار

ان اشعار سے واضح ہے کہ ممدوح کا لقب نصرة الدین اور نام یلدز تھا۔ یلدز ترکی لفظ ہے اس سے ممدوح کا ترکی النسل ہونا ثابت ہے ۔ اس عہد میں کئی امیروں کا لقب[3] نصرة الدین تھا مگر کسی کا نام یلدز نہیں ملتا اس بنا پر ہم ممدوح کی شخصیت کے تعین سے فی الحال قاصر ہیں۔

ملک قطب الدین حسن :

عمید کا ایک طویل ترکیب بند قطب الدین حسن کی مدح میں ہے ۔ اس میں ممدوح کا لقب و نام «قطب هدی» اور «حسن» سے ظاہر کیا گیا ہے ۔ مجلهٔ ارمغان[4] میں بھی ممدوح کا نام قطب الدین بتایا گیا ہے :

و در ترجیعی که بصنعت مکرر مزین است و بمدح قطب الدین آراسته ، می گوید الخ

یہ نظم صرف مونس الاحرار کلاتی اور خلاصة الاشعار تقی کاشی میں نقل ہوئے[5] کی بنا پر کسی کی نظر سے نہیں گذری اس لئے اس کے ضروری حصوں کا نسبتہً طویل اقتباس[6] درج ذیل ہے :

---

(۱) مجلهٔ ارمغان ص ۵۰۰—۵۰۲ ، دیکھئے مونس الاحرار ص ۱۰۴۰ ، مونس الاحرار جاجرمی ص ۱۳٤، خلاصة الاشعار ورق ۲۸۰ -

(۲) ارمغان : گفتا هثر بر یلدوز فیروز کامگار ، یلدوز و یلدز دونوں املا صحیح ہے - دیکھئے طبقات ناصری طبع کابل ج ۱ ص ۳۹۳ ، ٤۰٦ ، ٤۱۰ متن و حاشیہ -

(۳) دیکھئے طبقات ناصری طبع لاہور ص ۱۱٤، ۱٤۳ — ۱٤۵، ۱۷۳ — ۱۷٤ وغیرہ

(٤) ج ۲۱ ص ٤۹۸

(۵) تین بند برٹش میوزیم والی بیاض ورق ۱۸۸ اور ایک بند مجلهٔ ارمغان میں درج ہے -

(٦) دیکھئے مونس الاحرار کلاتی ورق ص ۱۰۸۲ و خلاصة الاشعار ورق ۱ ۲۹-

گلبن[1] دی خورده را بـادصبـا داد داد — باده خور اکنون نه[2] غم برگل شمشاد شاد
دهر بهر بوستـان مفرش رومی کشید — چرخ بهر گلستـان نزهت بغداد داد
از مدد بـاد صبح برگه زره پوش گشت — منزل بـاد صبوح زین نفس آبـاد بـاد
بلبل خوش نغمه[3] را در غم معشوق گل — عـاشق سرمست را نـاله و فریـاد یـاد
بـاستم روزگار دست بگیتی[4] نزد — هرکه چو سرو از ستم در چمن آزاد زاد
راد شد ابر بهـار چون کف خسرو بباغ — نکتهٔ جود و کرم میکند ایراد راد

هین که جهان[5] تازه کرد از گل خودروی روی
بـاده بیـاد ملک برلب هر جوی جوی

گر ندهی عقل را برلب در بـار بـار — بردلم[6] از غم منه خیره بیکبـار بـار
تاگل رویت شکفت هر نفس از رشک تو — در جگر و دل شکست لعبت فرخار خار
دار شفـاء دلست چودر خسرو[7] لبت — یک نفس این خسته را محرم آن دار دار

قطب هدی آنکه زو شد در دین بـاز بـاز
دولت از و می کند چون بت طنـاز نـاز

چون بنوا ساز کرد زهره و خرچنگ چنگ — خیز و نوائی بزن در مکش از چنگ چنگ
خوب نوا بلبلی وقت ترنم بیـار — طوطی جان را شکر زان دهن تنگ تنگ
عرصهٔ میدان عیش تنگ شود بر دلم — بـاده براسب مراد گر نکند تنگ تنگ
جرعهٔ زان بـاده گر برسر کوه اوفتد — پنجه[8] زند بـا پلنگ زان می گارنگ رنگ
مجلس خسرو نگر کز گهر جـام او — لعل بدخشـان گرفت تـا بدو فرسنگ سنگ

خسرو گیتی حسن[9] صفدر فیروز روز
نـاچخ[10] کین توز او جـان بد اندوز دوز

---

(۱) جُنگ: فارسی موزه برطـانیه میں بند ۱، ۲، ۵ میں
(۲) جنگ: که عمر؛ مونس: کنون (۳) خلاصه: داد
(۴) خلاصه: بکشتی برد؛ جنگ: در ستم روزگار الخ؛ مونس: بگیتی برد
(۵) مونس: بین که چمن (۶) مونس: دل من غم
(۷) خلاصه: چون کرم خسرو است (۸) خلاصه: پرده (۹) مونس: خسرو فرخنده فر
(۱۰) مونس: پاسخ کین ترا چشم الخ؛ خلاصه: پاسخ کین توزالخ

ای ز درت کائنات یافته اجمال مال　　شحنهٔ افضال تو دشمن آمال مال
مرغ علو تـرا شہپر نسرین پر　　باز جلال تـرا صورت اقبال بال
ذات تو بر خسروان در همه آفاق فاق
جفت تو نامد بجود در خم نه طاق طاق

خاطر[1] وقاد تست روضهٔ الباب باب　　طبل تو در بحر فضل گوهر نایاب یاب
باب نوال ترا اسم معالی فصول　　مصدر جود تـرا عالم اسباب باب
عدل تو جائی کشید کز مدد او فلک　　برده بیک تار شب از رخ مهتاب تاب
گوهر انصاف تست از همه انصاف صاف
کس چه زند از ملوک پیش تو از لاف لاف

خاص بگیتی تراست رافت وانعام عام　　رایض دست تو کرد توسن اکرام رام
ابلق ایام اگر سر ز لگامت کشد　　در دهنش بشکند زخم تو ناکام کام
بنده عمید از ثنات صیت موبد گرفت　　تا ابد از وی چنانک یافته سنام نام
دام[2] افاضل بود تربیت خسروان　　بلبل مدح توہم لطف تو بادام دام
در چمن از خلق تو نامیه پرورد ورد
ورنه برآرد ز ورد باد جهان گرد گرد

تازه فتوحی تـرا نصرت معبود بود　　مطرب بزم تـرا طالع مسعود عود
قهر تو موعود شد جان بد اندیش را　　سوخته بین از داش مجمر موعود عود
تا ز گشاد کفت مایه گرفت انس و جان　　بنده زیان سود گشت هیچ نفرسود سود
تا که ندارد گذر بر دل محسور سور
باد[3] ز درگاه تو آفت مقدور دور

---

(۱) خلاصة الاشعار میں یہ بند نہیں ہے۔　　(۲) خلاصه : نام

(۳) عمید نے یہ نظم عهد التتمش کے ایک شاعر برهان الدین بزار کی نظم کے مقابلے میں لکھی تھی۔ اس کے چھ بندوں کے قوافی وهی هیں جو بزاز کی نظم کے هیں، اگرچه عمید کی بحر جداگانه هے۔ اسی صفت میں ایک نظم عبدالرافع کی هے جس کے چھ بندوں کے قافئے عمید هی کے هیں۔ مگر اس کی بھی بحر الگ هے یه تینوں نظمیں خلاصة الاشعار میں ایک ساتھ ورق ۲۹۰ ب تا ۲۹۱ ب اور مونس الاحرار میں بزاز او عمید کی نظمیں درج هیں۔

«طبقات ناصری» کے مطالعے سے معلوم ہوتا ہے کہ اس دور میں دو ممتاز آدمیوں کا نام قطب الدین تھا : ایک التتمش کے بیٹے یعنی ناصر الدین محمود کے ایک بھائی کا ، دوسرے التتمش اور ناصر الدین محمود کے دور کے ایک ملک غور کا۔ اول الذکر کا نام قطب الدین محمد تھا ۔ وہ بادشاہ نہیں ہوا تھا۔ سلطان رکن الدین فیروز شاہ نے ٦٣٤ھ میں اس کی آنکھوں میں سلائی پھروا کر اندھا کردیا پھر کچھ دنوں بعد اس کو قتل کردیا[1] تھا اس بنا پر وہ عمید کا ممدوح نہیں ہوسکتا۔ دوسرا شخص ملک قطب الدین حسن غوری[2] تھا۔ یہ قلعۂ سیفرود و تولک کا حاکم تھا اور کئی سال تک منگول وحشیوں سے ڈٹ کر مقابلہ کرنے کے بعد بالآخر ہندوستان چلا آیا تھا۔ «طبقات ناصری» میں اس کے متعلق جو تفصیل ملتی ہے وہ درج ذیل ہے :

سلطان جلال الدین محمد خوارزمشاہ[3] جب بلخ کی طرف سے مازندران کی طرف متوجہ ہوا تو اس کے حکم سے ملک قطب الدین حسن غوری نے قلعۂ سیفرود کی مرمت کرکے ضروری ذخائر جمع کرنے کی فکر کی لیکن دو ماہ بھی گذرنے نہ پائے تھے کہ منگول لشکر نے قلعہ کا محاصرہ کرلیا ، قطب الدین حسن قلعہ بند ہوگیا۔ پانچ ماہ تک لشکر قلعے کا محاصرہ کئے پڑا رہ گیا۔ اس درمیان میں پانی کا ذخیرہ قلعہ کے اندر بالکل ختم ہوگیا اور اہل قلعہ دروازہ کھولنے پر مجبور ہوگئے کہ دفعۃً بارش ہوگئی اور قلعہ میں کافی ذخیرۂ آب جمع کرلیا گیا ۔ منگولوں نے جب حال دیکھا تو محاصرہ اٹھالیا۔ دوسرے سال پھر انہوں نے قلعے کا محاصرہ کیا ۔ دو ماہ تک وہ قلعہ کو کوئی نقصان نہ پہنچاسکے ۔ اس کے بعد انہوں نے فریب دیکر ایک جھوٹا معاہدہ کیا اور کثرت سے مسلمانوں کے قتل کا موقع نکال لیا۔ ملک قطب الدین نے اس کے جواب میں قلعے سے اتنے پتھر برسائے کہ منگولوں کا لشکر بری طرح برباد ہوا۔ یہ فتح ٦٢٠ ہجری میں رونما ہوئی[4]۔

---

(١) طبقات طبع لاہور ص ۹۳

(٢) طبقات ناصری میں نام کے آخری جز میں اختلاف ہے ۔ کہیں حسن ہے اور کہیں حسین۔ مثلاً طبع کابل ص ٤٥١ حاشیہ : ملک قطب الدین حسین بن علی بن ابی علی ملک غور ، ص ٤٧٦ متن : للملک الکبیر المعظم قطب الدین الحسین بن العلی الغوری۔

(٣) طبقات ناصری طبع کلکتہ ص ٣٦٥—٣٦٩ (٤) ایضاً ص ٣٦٦

انہیں ایام میں فیروز کوہ کا حاکم ملک مبارز الدین تھا۔ اس سے اہل شہر سے مخالفت ہوئی تو لوگوں نے ملک قطب الدین حسن سے خط و کتابت کرکے اسے فیروز کوہ پر حملہ کرنے کے لئے آمادہ کیا۔ قطب الدین نے فیروز کوہ کو فتح کرکے وہاں اپنے چچا زاد بھائی ملک عماد الدین زنگی کو متعین کردیا۔ اسی درمیان منگولوں نے فیروز کوہ پر حملہ کرکے ٦١٩ ھ میں عماد الدین مع اہل شہر کی ایک جماعت کثیر کے تہہ تیغ کر ڈالا۔

محمد خوارزم شاہ[1] کی طرف سے قلعہ تولک کا حاکم ملک مبارز الدین حبشی نیزہ ور تھا۔ ٦١٨ ہجری میں فیقو نوین داماد چنگیز خان نے قلعۂ تولک کا محاصرہ کیا۔ حبشی نیزہ ور نے ایک رقم دے کر قلعے کو بچالیا۔ مگر جب یہ رقم اہل تولک سے وصول کی جانے لگی تو ان کو بڑا گراں گذرا اور اہل تولک نیزہ ور کے مخالف ہوگئے اور اسے گرفتار کرکے ملک قطب الدین حسن کے پاس بھیج دیا۔ ملک قطب الدین حسن خود تولک آیا اور قلعہ کو اپنے بیٹے ملک تاج الدین محمد کے سپرد کرکے واپس چلا گیا۔ مگر چند ہی دنوں بعد اہل تولک نے قاضی جلال الدین محمد الملک کو قتل کرڈالا اور ملک تاج الدین کو اس کے باپ کے پاس بھیج دیا۔ پھر انھوں نے منگولوں سے چار سال تک مسلسل جنگ کی۔ اس جنگ میں قاضی منہاج سراج صاحب «طبقات ناصری» بھی شامل تھا۔

قلعۂ سیفرود میں ملک قطب الدین حسن نے منگول حبشیوں کو پسپا ضرور کردیا تھا مگر اہل تولک کی مخالفت سے اس کی ہمت ٹوٹ گئی تھی اور اس نے ٦٢٠ ھ میں ہندوستان آنے کا مصمم ارادہ کرلیا۔ اس کے ساتھ غور کے چند اور ملوک بھی تھے جن میں ملک سراج الدین عمر اور ملک سیف الدین خصوصیت سے قابل ذکر ہیں۔ یہ قافلہ ابھی روانہ ہی ہوا تھا کہ منگول لشکر ہرات اور اسفزار کی طرف سے تولک پر حملہ آور ہوا اور اہل شہر کا قتل عام شروع کر دیا۔ جب منگوں کو ملک قطب الدین اور دوسرے ملوک غور کے ہندوستان کی طرف آنے کا علم ہوا تو انہیں نے ان کا تعاقب کیا۔ دریائے ارغند پر منگول لشکر نے ملوک غور کے قافلے کو پالیا۔ یہیں دونوں لشکروں میں

---

(۱) طبقات ناصری ص ٣٦٢

جنگ ہوئی- غور کی فوج کو شکست ہوئی ـ ملک سیف الدین بچ بچاکر جبال غور کی طرف نکل بھاگا- مگر سراج الدین جنگ میں کام آیا- ملک قطب الدین نے دریا میں گھوڑا ڈال دیا اور چند آدمیوں کے ساتھ دریا پار کرلیا ـ مگر اس کے ساتھی امراء غور کو منگول وحشیوں نے تہہ تیغ کرڈالا ـ ان مقتولین میں قطب الدین کی کئی بہنیں اور بھانجیاں بھی تھیں

ملک قطب الدین حسن غوری سلطان التمش کے دور میں ۶۲۱ ھجری کے قریب دہلی پہنچا ہوگا مگر سوائے اس کے کہ یہ نام فہرست ملوک عہد شمسی میں بہت نمایاں طور پر موجود ھے، اس دور میں قطب الدین کے منصب و درجے کا حال معلوم نہیں ہوسکا ھے البتہ سلطان رضیہ کے عہد سے اس کا ذکر برابر ملتا ھے -

یہاں پر ایک اہم سوال یہ پیدا ہوتا ھے قلعۂ سیفرود و تولک کے ملک قطب الدین حسن غوری اور ھندوستان میں اسی نام و نسبت کے ملک کے ایک ہونے کے قرائن کیا ھیں- اس سلسلے میں حسب ذیل امور قابل توجہ ھیں :

۱ـــنام، وطنی اور خاندانی نسبت کا ایک ہونا یعنی ملک قطب الدین حسن غوری-

۲ـــمنہاج سراج نے ورود ھند سے پہلے ملک قطب الدین کا ذکر جس احترام سے کیا ھے وھی احترام ورود ھند کے بعد بھی پایا جاتا ھے-

۳ـــطبقات ناصری میں ورود ھند کے پہلے جب اس کا ذکر ہوا ھے تو بھی بعض جگہ «طاب ثراہ» کا دعائیہ کلمہ اس کے لئے ملتا ھے اور ھندوستانی زندگی کے ذکر میں بھی کہیں کہیں یہی دعائیہ فقرہ موجود ھے- اس سے واضح ھے کہ ملک قطب الدین حسن کی وفات تاریخ اتمام طبقات ناصری یعنی ۶۵۸ ھجری سے پہلے ہوچکی تھی- طبقات ناصری ھی سے یہ بھی معلوم ہوتا ھے کہ ناصر الدین محمود کے زمانے میں ۶۵۳ ھجری میں قطب الدین شہید ہوا - اس سے ظاہر ھے کہ تاریخ وفات کے لحاظ سے بھی دونوں کے ایک ہونے کے قرائن موجود ھیں

۴ـــجیسا کہ معلوم ھے ملک قطب الدین ورود ھند سے قبل مسلسل چنگیزیوں سے بزد آزما رھا- غالباً اسی تجربے کی بنا پر ۶۳۹ ھجری میں جب چنگیزیوں نے ھندوستان کی طرف رخ کیا تو سلطان معز الدین بہرام کی نظر انتخاب اسی پر پڑی اس سے بھی دونوں شخصیتوں کے ایک ہونے کا قوی قرینہ بہم پہنچتا ھے-

ذیل میں «طبقات ناصری» سے ملک قطب الدین حسن کی ہندوستانی زندگی سے متعلق واقعات درج کئے جاتے ہیں:

۱۔ سلطان رضیہ کے عہد[1] میں ۶۳۴ - ۶۳۵ میں ملک سیف الدین ایبک کے دفعةً مرجانے پر نیابت لشکر کا ممتاز عہدہ ملک قطب الدین حسن غوری کے سپرد ہوا۔

۲۔ سلطان[2] معز الدین بہرام کے آخری زمانہ میں (۷۲۹ ھ میں) چنگیزیوں کے فتنے کو دفع کرنے کے لئے ملک قطب الدین حسن [حسین] کو وزیر، امرا، ملوک اور لشکر کے ساتھ نامزد کیا گیا۔ اسی درمیان میں خواجہ مہذب وزیر نے جماعت امرا و اتراک کو قتل کرنے کی سازش کی جو ناکام رہی۔

۳۔ سلطان[3] علاء الدین مسعود کے تخت نشین ہوتے ہی ملک قطب الدین حسن [حسین] غوری نائب ملک ہوا اور خواجہ مہذب الدین وزیر۔

(٤) علاء الدین[4] کی تخت نشینی کے تھوڑے ہی دن بعد یوزبک طغرل خاں نے لکھنوتی میں سرکشی شروع کی تو اس کو سمجھانے کے لئے ملک قطب الدین حسن لشکر کے ساتھ نامزد ہوا۔

(٥) سلطان[5] ناصر الدین محمود کے زمانے میں ٦٥٢ میں عماد الدین ریحان کے وکیل در مقرر ہونے پر امرا میں سوء ظنی پیدا ہوئی تو ملک قطب الدین نے نہایت اہم خدمت انجام دی۔

٦۔ اسی[6] سال جب عماد الدین ریحان الغ خان کے خلاف سازش کرنا چاہتا تھا تو ملک قطب کی وجہ سے وہ سازش ناکام ہوئی۔

۷۔ سلطان ناصر الدین محمود کے زمانے میں ٦٥٣ ھجری میں مقید اور بالآخر قتل ہوا۔ «طبقات ناصری» کی اصل[7] عبارت ملاحظہ ہو:

«در ربیع الآخر (۳۵۳) از ملک قطب الدین حسین [صح حسن] علی کہ

(۱) طبع کلکتہ ص ۱۸۷ (۲) ص ۱۹۵ (۳) ص ۱۹۸
(٤) ص ۲٦۲ (٥) ص ۳۰۱ (٦) ص ۳۰۲
(۷) ص ۲۲۰۔ عصامی کی روایت اس کے خلاف ہے (فتوح ص ۱۳۹)۔ اس کا بیان ہے کہ بلبن کے خلاف طبع اس نے ایک بات کہہ دی تھی اس کی بنا پر محل کے دروازہ پر اس کے آدمیوں نے قطب الدین کا سر اڑادیا۔ راورٹی کا خیال یہ ہے کہ الغ بیگ اس کو اپنی ترقی کے راستے میں بڑی رکاوٹ سمجھتا تھا (ص ۷۰۲ حاشیہ ۳)

نائب مملکت بود سختی بر خلاف رای اعلیٰ بسمع مبارک پادشاہ رسانیدند
روز سه شنبه بیست و سوم ربیع الآخر همیں سال ملک قطب الدین را
مخاطب کردند و مقید و محبوس گشت و شهادت یافت» ۔

۸ـــاس کی وفات پر ولایت و شہر میرٹھ ملک امیر حاجب کے حوالہ ہوا ۔ اس سے واضح ہے کہ میرٹھ اس کی جاگیر میں شامل تھا ۔ منہاج[1] سراج لکھتا ہے :

«چون ملک قطب الدین حسن «طاب ثراه» بدار آخرت نقل کرد در
ماه ربیع الآخر سنه ثلاث و خمسین و سة مائة ولایت و شہر میرٹ حواله
ملک امیر حاجب شد» ۔

واضح رہے کہ جو نائب ملک رہا ہو اور اس عہدے پر کئی بادشاہوں کے زمانے میں فائز رہ چکا ہو اور جو ملک الکبیر المعظم کے لقب سے یاد کیا گیا ہو، جس نے قلعۂ سیفرود اور تولک کو منگولوں کے حملے سے ایک مدت تک بچائے رکھا ہو، اس کی مدح اگر عمید تولکی نے بڑی شدو مد سے کی تو یہ باالکل حسب حال ہے ۔

نصیر الدین محمد بلبن :

یہ سلطان غیاث الدین بلبن کا بڑا بیٹا تھا جو خان شہید وقاآن ملک کے نام سے مشہور ہے ۔ در اصل یہ لقب (نصیر الدین) تاریخ کی کتابوں میں عموماً مذکور نہیں ہے اس بنا پر بعض لوگوں کو اس نام سے غلط فہمی ہوئی ۔ لیکن اس میں شبہ نہیں کہ بادشاہ کی طرف سے اس کو یہ لقب ملا ہوگا ۔ اس سلسلے میں حسب ذیل امور قابل توجہ ہیں :

(۱) بلبن کے چھوٹے بیٹے بغرا خان کو بادشاہ کی طرف سے ناصرالدین[2] کا خطاب عطا ہوا تھا ۔ اس بنا پر یہ قیاس صحیح ہوگا کہ کسی موقع پر بڑے بیٹے کو نصیر الدین کا لقب دیا گیا ہو ۔

۲ـــکم ازکم دو شاعروں کے کلام سے اس کی تصدیق ہوئی ہے ۔ ایک عزالدین علوی جن کی دو نظموں میں نام و لقب اس طرح آیا ہے :

ای[3] بحق خسرو سکندر فن — در دریای عز دین بلبن
شه نصیر دول محمد راد — از کف جود تو زمین گلشن

(۱) طبقات ناصری طبع کلکته ص ۲۸۰ (۲) منتخب التواریخ ۱ : ۱۴۰
(۳) مونس الاحرار کلاتی ص ۳۴۶

شہر[1] یار عجم نصیر دول افتخار امم امیر نواح
خسرو دین محمد بلبن پہلو کین موید فتاح

دوسرا شاعر یہی عمید تولکی ہے جس نے کئی نظموں میں شہزادے کا نام اور سب استعمال کیا ہے :

چو[2] غنچه گرچه لب روزه بسته بگشائی	چون من ز خوان مدیح خدایگان روزه
محیط فیض نصیر الحق آنکه بگشادند	ز گرد سفرهٔ اکرامش انس و جان روزه
قضا طلیعه محمد که بند نیزهٔ او	بخون خصم گشاد از سرسنان روزه
شاه[3] جهان گشای نصیر الحق آنکه هست	بر دست و پای بخل ز جودش هزار بند
والا محمد بلبن کز کمند قهر	بر سرکشان نهد بگه کارزار بند
ملک[4] نصیر دول آنکه بار صولت او	مدار ملک محمد که طغرل همه گیر

یہاں پر ایک شبہ کا ازالہ ضروری معلوم ہوتا ہے۔ عزالدین علوی کی پہلی نظم کے مطلعے میں بلبن کے ساتھ عزالدین کا لقب درج ہے۔ در اصل اس دور میں عزالدین بلبن کشلو خان[5] ایک نامی گرامی ملک گذرا ہے۔ اس بنا پر عزالدین کے قصیدہ کی نسبت اس کے بیٹے کی طرف ہوسکتی ہے۔ مگر اس سلسلے میں چند در چند دشواریاں ہیں:

۱—عزالدین بلبن کا بیٹا شاہ یا خسرو کے نام سے یاد نہیں کیا جاسکتا۔ یہ محض پادشاہ کے بیٹے کے لئے مخصوص ہے۔

۲—عزالدین کی پہلی نظم کا مخاطب وہی ہے جو دوسری نظم کا۔ اس میں باپ کا نام صرف بلبن ملتا ہے۔ یہی حال عمید کی دوسری نظموں کا ہے جن میں ممدوح یقیناً بادشاہ ہی کا بیٹا ہے۔ اس بنا پر عزالدین کی پہلی بھی نظم کا مخاطب سوای سلطان بلبن کے بیٹے کے بظاہر کوئی دوسرا اور نہیں ہوسکتا۔ ایسی صورت میں عزالدین کا استعمال مخصوص معنی میں نہیں معلوم ہوتا۔

مختصر یہ کہ عزالدین علوی اور عمید دونوں کا ممدوح سلطان غیاث‌الدین بلبن کا بڑا بیٹا سلطان محمد ہے جو ۶۸۳ ہجری میں منگولوں کے ہاتھوں شہید ہوا۔

---

(۱) ایضاً ص ۱۱۱۲ (۲) منتخب التواریخ ۱ : ۱۱۲
(۳) ایضاً ص ۱۱۰ (۴) مونس الاحرار
(۵) دیکھئے طبقات ناصری طبع لاہور ص ۱۶۶ بعد

ڈاکٹر اقبال حسین نے سلطان محمد کا نام تاج الملک سلطان[1] محمد لکھا ہے ۔ شہزادہ کے نام پر تاج الملک جوڑ نے کا سبب عمید کا قصیدۂ کشتی ہوا ہوگا جس کی دو بیت میں عمید نے ممدوح کا نام تاج الملک سنجر لکھا ہے ۔ (پہلی میں صرف تاج الملک ہے)۔ یہی نسبت ڈاکٹر صاحب کی غلط فہمی کی بنیاد ہوئی اور انہوں نے اس ممدوح کو بھی سلطان محمد سے ملادیا ۔

سید صباح الدین سلطان محمد کی شخصیت کے تعین میں بڑی غلط فہمی اور کشمکش کے شکار ہوئے ہیں ۔ انہوں نے اس سلسلہ میں کئی صفحے لکھے ہیں ۔ ان کے ضروری اقتباسات درج ذیل ہیں :

«لیکن[2] خود ملا صاحب نے عمید کا ایک ایسا قصیدہ نقل کیا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ عمید نے سلطان بلبن کو بھی اس کی حکومت کے زمانے میں مخاطب کیا ہے . . . . . .

شاہ جہاں گشای نصیر الحق آنکہ ہست
بر دست و پای بخل ز جودش ہزار بند
والا محمد بلبن کز کمند قہر
بر سرکشاں نہد بگہ کارزار بند

رین کنگ نے اپنے انگریزی ترجمے میں نصیر الحق کو اسم معرفہ ہی قرار دیا ہے ۔ لیکن میرے خیال میں یہ بلبن ہی کی صفت ہے۔ مگر تعجب ہوتا ہے کہ شاعر نے بلبن کے لئے غیاث الدین کا لقب کیوں نہیں استعمال کیا ہے . .»

«اسی[3] طرح « گل رعنا » کے مولف نے سلطان ناصر الدین محمود اور بلبن کے درباروں سے اس کی وابستگی کا ذکر مطلق نہیں کیا ہے اور اس کو شاہزادہ محمد[4] سلطان ہی کا درباری قرار دیا ہے لیکن اگر

۱ــ Early Persian Poetry ص ۲۰۱ ۲ــ بزم مملوکیہ ص ۲۰۴ ـ ۲۰۵

۳ــ ایضاً ص ۲۰۶ ، نیز دیکھئے ص ۲۰۸

۴ــ اس کا نام سلطان محمد ہے نہ کہ محمد سلطان

اس (شاعر) کی تاریخ ولادت صحیح سمجھی جائے تو پھر یہ بیان مشکوک ہوجاتا ہے کیونکہ یہ یقین کرنے میں تامل ہوتا ہے کہ ستر اسی برس کی عمر میں اس نے نوجوان شہزادے کے دربار کی ناصیہ سائی کی ہو . اگر ۶۷۸ سے پہلے عمید اس کے یہاں پہنچا تو بھی اس کی عمر ستر سے زیادہ تھی - اس عمر میں ایک نوجوان شہزادے کی ندیمی بظاہر قابل قبول نہیں معلوم ہوتی . . . ایک قصیدے میں محمد کا نام آیا ہے اس سے گمان ہوتا ہے کہ ممکن ہے شہزادہ محمد سلطان ہی کی مدح ہو - لیکن اس قصیدے میں نصیر الحق کا لقب استعمال کیا گیا ہے جو عمید نے اپنے ایک قصیدے میں سلطان بلبن کے لئے استعمال کیا ہے . . . . . اس لئے یہ نہیں کہا جاسکتا کہ حسب ذیل اشعار شہزادہ محمد سلطان ہی کے لئے کہے گئے ہیں - ممکن ہے کہ یہ بھی محمد بلبن کی مدح میں ہوں - ایک قصیدہ میں بلبن کو محمد بلبن[1] کہہ کر مخاطب کیا ہے - اس میں صرف محمد ہی کہا ہے - اگر یہ شہزادہ محمد ہی کی مدح ہے تو پھر اسے نصیر الحق کیوں کہا جو بلبن کے لئے استعمال کیا جاچکا ہے» (اس کے بعد روزہ ردیف کے تین ابیات درج کئے ہیں جن میں نصیر الحق محمد آیا ہے) -

مولف «بزم مملوکیہ» کی ساری الجھن کی بنیاد حسب ذیل امور ہیں :

۱ــ ایک قصیدہ میں ممدوح کا نام نصیر الحق محمد اور دوسرے میں نصیرالدین محمد بلبن درج ہوگیا -

۲ــ وہ محمد بلبن کو بحذف اضافت پڑھتے ہیں - یہ اضافت نہایت اہم ہے اور اور باپ کا پتا دینے کے بنا پر «ابنی» کہلاتی ہے -

۳ــ سلطان محمد کا لقب نصیر الدین جو تاریخ کی کتابوں میں مذکور نہیں -

بہر حال ان وجوہ سے سید صباح الدین کا بیان حقیقت سے جتنا دور ہے اس کی توضیح کی ضرورت نہیں - در اصل عمید سلطان محمد کے دربار سے وابستہ تھا - شاعر نے محمد بلبن کے فقرے سے اس کے باپ کا ذکر کردیا ہے - محمد بلبن سے اس کا

۱ــ محمد بلبن (بااضافت) ہے -

کوئی تعلق نہیں ۔ بوڑھے شاعر اور نوجوان شہزادے کے تعلق کو بغیر قابل قبول قرار دینے میں زیادہ توجہ سے کام نہیں لیا گیا ۔ خود اسی عہد میں شمس دبیر جیسا کہنہ مشق شاعر و ادیب سلطان محمد کے چھوٹے بھائی ناصر الدین بغرا خان کا ندیم بنا کر لکھنوتی بھیجا گیا تھا ۔

عمید کی ایک چھوٹی سی نظم[1] ہے جس کی آخری ۶ بیتوں سے مسعود سعد سلمان کی یہ بیت نکلتی ہے :

نالم ز دل چو نای من اندر حصار نای — پستی گرفت همت من زین بلند جای

اگرچہ یہ نظم عاشقانہ معلوم ہوتی ہے لیکن مسعود سعد کے اس مشہور قصیدے کے مطلع کا شامل کرنا جو « حصار نای » میں بحالت حبس و قید لکھا گیا تھا بڑا معنی خیز ہے ۔ یہ قطعہ فی البدیہ نظم ہوا ۔ عمید قید کی سختیاں جھیل رہا تھا ۔ خود بلند پایہ شاعر تھا اور ایک انتہائی شاعر دوست شہزادے کے ہاتھوں اس کو یہ دن دیکھنا پڑا ۔ یہی حال مسعود سعد کا بھی تھا ۔ ایسا زبردست شاعر اور ابراهیم غزنوی جیسے علم دوست بادشاہ کے ہاتھوں مدت العمر قید کی سختیاں جھیلنا سوائے شومی بخت کے اور کیا تھا ۔

عمید کے دو حبسیہ قصیدے منتخب التواریخ[2] بدایونی میں نقل ہیں ۔ ان سے شاعر کے کمال فن کا اندازہ لگایا جاسکتا ہے ۔

تاج الدین سرمد :

عمید کی ایک مختصر نظام ۱۸ بیت پر مشتمل مونس الاحرار[3] کلاتی میں نقل ہے ۔ اس کی ہر بیت کے پہلے مصرعے کے پہلے حرف سے « بسم اللہ الرحمن الرحیم » اور پہلے ہی مصرعے کے آخری حرف سے «وزیر شرق تاج الملک سرمد» نکلتا ہے ۔ اسی طرح ہر بیت کے دوسرے مصرعے کے پہلے حرف کو ملانے سے «چراغ نسل بوالقاسم محمد» حاصل ہوتا ہے ۔ تاریخ سے اس وزیر کا کوئی پتا نہیں چل سکا ۔ بہرحال ہندوستان ہی کوئی شخصیت رہی ہوگی جس پر گمنامی کا پردہ پڑا ہوا ہے ۔ اس نظم میں بھی عمید کا تخلص موجود ہے اس بنا پر اس کی صحت و صداقت مشتبہ نہیں ہے ۔

(۱) مونس الاحرار کلاتی ص ۳۴۴
(۲) ج ۱ ص ۲۰۹ تا ۲۱۳ ، ۲۲۳ تا ۲۲۷
(۳) ص ۳۴۴

سیف الدین حسین بن علی:

عمید کا ایک قصیدہ جو صرف خلاصة الاشعار[1] میں نقل ہے کسی امیر سیف الدین حسین بن علی کی مدح میں ہے ۔ اس قصیدے کی صداقت کے سلسلے میں عرض ہے کہ یہ قصیدہ مناظرۂ شراب و بنگ والے قصیدے کے فوراً بعد «وله» سے پیوست ہے ۔ چونکہ آخر الذکر قصیدے کے متعلق کسی قسم کا شبہ نہیں اس بنا پر زیر نظر قصیدے کے عمید کی ملکیت ہونے میں کوئی شبہ نہیں ۔ ویسے خلاصة الاشعار کے دو قصیدے[2] جو صنعت سوال و جواب میں ہیں، ان کی نسبت عمید کی طرف غلط ہے گو یہی دونوں مونس الاحرار[3] کلاتی میں بھی عمید ہی کے نام سے درج ہیں ۔ ان میں کا پہلا قصیدہ دیوان معزی میں شامل ہے اس بنا پر وہ قطعی طور پر عمید کا نہیں ہوسکتا اور دوسرا «وله» سے پیوست ہے ، اس بنا پر اس کی بھی صحت مشکوک ہوجاتی ہے ۔ مگر زیر بحث قصیدہ کی نوعیت جداگانہ ہے ۔ اس کے پہلے کا قصیدہ قطعی عمید کا ہے ۔ باوجود اس کے یہ بات قابل ذکر ہے کہ عمید کی اور نظموں کے برخلاف یہ قصیدہ تخلص سے عاری ہے ۔

اس قصیدے میں مدوح کا ذکر اس طرح ہوا ہے :

چون رخ صدر بشیر دابریت بیقیاس — همچو سخای امیر نیکوئیت بیکران
تاج عمان سیف دین راد حسین علی — میر جوان بخت عمر مفتخر دودمان
حامی اهل حضر ناشر عدل عمر — سرور کیوان سیر مهتر گردون مکان
آنکه جهان را فزود رتبت او پایگاه — وانکه برادی شدست همت او داستان
ای که برادی توئی اشرف جمع کرام — وای که بمردی توئی حاصل چرخ کیان
همچو برادر سمر گشته بانواع فضل — همچو براتی نظیر گشته بدرگاه خان
چرخ ندیده بسیر مثل تو هرگز جواد — بخت نداده به تخت شبه تو هرگز جوان
چون تو بخوبی پسر نیست یکی کامگار — چون تو امیر و وزیر نیست یکی کامران

---

(۱) ورق ۳۴۹ (۲) خلاصة الاشعار ورق ۲۸۶
(۳) ص ۱۱۴۸ ـــ ۱۱۴۹ ـ اس سلسلے کی بحث کلام مشتبہ کے ضمن میں گذر چکی ہے ۔

اتفاق یہ ہے کہ اس قصیدے میں کتابت کی بھی کئی غلطیاں ہیں اس وجہ سے ممدوح کی شخصیت کے تعین کے سلسلے میں چند اور دشواریاں درپیش ہیں :

۱—تاج عماں غلط ہے ممکن ہے تاج جہان یا زمان درست ہو۔

۲—اگر ممدوح کا نام سیف الدین حسین بن علی ہے تو دوسرے شعر کے دوسرے مصرعے میں[1] عمر کا لفظ کس کے نام کا جز ہوگا۔ اور اگر واقعی ممدوح کے نام میں شامل ہے تو پھر اس حصے کو کہاں جگہ ملے گی۔

۳—سمر کے بجائے لفظ ثمر ہے۔ لیکن اس تصحیح کے باوجود یہ معلوم نہیں کہ ممدوح کے بھائی سے کس امیر کی طرف اشارہ ہے۔ اگر ملک کشلی خاں سیف الدین ملک[1] الحجاب دور ناصری اس قصیدے کا مخاطب ہو جو ملک الغ خاں کا حقیقی بھائی تھا تو اس مصرع کی ٹھیک طور پر وضاحت ہوجاتی ہے۔ مگر اس کے باوجود کشلیخاں کو اس قصیدے کا مخاطب ماننے میں سب سے بڑھکر یہ چیز حارج ہے کہ اس کا نام حسین بن علی نہ تھا۔ اور نہ عمر ہی اس کے نام کا جز تھا۔

٤—چوتھے شعر کے دوسرے مصرعے میں براتی کا لفظ کتابت کی غلطی ہے۔ درگاہ خاں سے کیا سلطان ناصرالدین کے دربار کی طرف اشارہ ممکن ہوسکتا ہے؟ اگر الغ خاں کا دربار مراد ہے تو پھر کشلیخاں کی جوانی و نو عمری یقیناً مشتبہ اور غلط ہے۔ اس کی نو عمری کا اس سے بڑھکر اور کیا ثبوت ہوسکتا ہے کہ شاعر اس کو پسر بھی کہہ سکتا ہے۔ علاوہ بریں ملک الحجاب ہونے پر بھی اس کو وزیر کیونکر کہا جاسکتا ہے۔ ملک کشلیخاں سیف الدین کے علاوہ حسب ذیل ملک، سیف الدین کہلاتے تھے۔ ملک سیف الدین[2] ایبک، ملک سیف الدین[3] ایبک یغان تت، سیف الدین[4] بتخان ایبک خطائی، ارکلی داد بک[5]، سیف الدین شمسی۔

کوئی ایسا قرینہ نہیں جن میں سے کسی ایک کو عمیدالدین کا ممدوح قرار دیا

---

(۱) تفصیل کے لئے دیکھئے طبقات ناصری چاپ لاہور ص ۱۷٤—۱۷٦
(۲) ایضاً ص ۱٤۱
(۳) ایضاً ص ۱٤۲
(٤) ایضاً ص ۱۵۹
(۵) ایضاً ص ۱۷۱—۱۷۲

جاسکے۔ ان میں پہلا یعنی ملک سیف الدین ایبک کے اقطاع میں عمید کا شہر سنام[1] تقریباً ۶۲۸ء۶۲۹ء شامل تھا۔ اس وقت عمید کی عمر ۲۷ سال کی رہی ہوگی۔ گویا یہ بات تقریباً مسلم ہے کہ ملک ایبک عمر میں عمید تولکی سے بڑا ہوگا۔ ایسی حالت میں وہ یقیناً اس قصیدے کا مخاطب نہیں ہوسکتا جس میں شاعر اسے «پسر» بھی لکھ سکتا ہو۔

طغرل خاں :

فرہنگوں[2] میں عمید تولکی کے نام سے حسب ذیل بیت درج ہے:

خسرو آفاق طغرلْ خاں توئی کز ہیبتت چشم گردون است ہر شام از افق خونابہ چک

اس بیت سے واضح طور پر معلوم نہیں ہوتا کہ ممدوح کون تھا۔ بہر حال عمید کے دور میں دو مشہور شخصیتوں کا تقریباً یہی نام تھا۔ ایک عزالدین طغرل طغان تھا۔ جو سلطان التتمش ھی کے دور میں لکھنوتی کا حاکم مقرر ہوگیا تھا اور ٤٤٢ ہجری تک وہیں کا حاکم رہا یہاں تک کہ تمر خان قیران نے اسے لکھنوتی ترک کرنے پر مجبور کیا۔ صفر ٦٤٣ میں وہ اودھ کا حاکم مقرر ہوا۔ لیکن ٦٤٤ میں اس کا انتقال ہوگیا۔

دوسری شخصیت طغرل کی ہے جو بلبن کی طرف سے امین خان حاکم لکھنوتی کا نائب مقرر ہوا لیکن ٦٧٨ ھ میں اس نے امین خاں کو برطرف کردیا اور لکھنوتی کا میں آزادی کا اعلان کرکے معزالدین کے نام سے بادشاہ بن بیٹھا۔ ٦٨٠ ہجری میں خود بلبن اس طرف متوجہ ہوا اور طغرل کی زندگی کا خاتمہ کردیا۔

قرین قیاس یہی ہے کہ ان دونوں میں سے کوئی عمید کا ممدوح ہوگا۔ اول الذکر کے سلسلے میں ایک قباحت یہ ہے کہ وہ اکثر طغان خاں کے نام سے مشہور ہے، طغرل خاں اسے کوئی نہیں لکھتا۔ اس بنا پر ممکن ہے وہ عمید کا مخاطب نہو۔ بلبن کے دور کے طغرل کا نام خاں کے ساتھ نہیں ملتا۔ بہر حال اگر آخرالذکر کو عمید نے مخاطب کیا ہوگا تو یہ قصیدہ ٦٧٨ ہجری کے قبل کا ہوگا کیونکہ اس سنہ میں اس نے سلطنت دہلی سے بغاوت کی تھی۔

---

(۱) سیف الدین ایبک بلکا خلجی کا فتنہ فرو کرنے سلطان شمس الدین ایلتتمش کے ساتھ لکھنوتی گیا۔ یہ فتنہ جمادی الاول ٦٢٦ کے فوراً بعد شروع ہوا اور ٦٢٧ میں فرو ہوا۔ رجب ٦٢٧ میں بلکا خلجی دہلی لایا گیا (طبقات ناصری ص ٨٥)۔ سیف الدین بھی انہیں ایام میں دہلی واپس ہوا ہوگا۔ کزلک خاں کی وفات (٦٢٩) کے بعد ایبک اُچہ کا مقطع ہوا۔

(۲) مثلاً دیکھئے رشیدی ج ۱ ص ٥٢٤، آنند راج ج ۱ ص ٨٨٧۔

عمـــید کی شاعری

جو اشعار اب تک نقل ہوچکے ہیں ان سے عمید کے مرتبۂ شاعری کا بخوبی اندازہ لگایا جاسکتا ہے - وہ ایک پختہ کار شاعر تھا جس کو زبان و بیان پر پوری قدرت حاصل تھی۔ اس کی شاعری کے جو نمونے ہمارے پاس ہیں اس کا بیشتر حصہ قصاید پر مشتمل ہے ۔ ان کے علاوہ ایک ترجیع بند ' دوغزلیں اور ایک ہزل بھی ہیں۔ اس بنا پر اس کی شاعری پر جو گفتگو ہوگی وہ عموماً اس کے قصائد کی بنیاد پر ہوگی۔ دو غزلوں کی بنیـاد پر عمید کی عـام غزل گوئی کے متعلق کوئی خـاص رائے قـائم نہیں کی جاسکتی۔ مجھے ڈاکٹر اقبال حسین اور سید صباح الدین عبد الرحمن سے شکایت ہے کہ انھوں نے محض دو غزلوں کے مطلعوں سے اس کی غزل‌گوئی کے متعلق بڑی اعلیٰ درجے کی رائے قائم کی ہے حالانکہ ان دونوں غزلوں میں سے ایک غزل نہیں بلکہ ترجیع کا ایک بند ہے - ہاں اگر دو تین قصائد کی تشبیب اس ضمن میں شامل کرلی جائیں تو گفتگو میں کچھ وزن پیدا ہوسکے گا کیونکہ بعض قصیدوں کی تشبیب نہایت دلکش ہے - بہرحال عمید کی غزل گوئی کے متعلق ہم فی‌الحال کوئی گفتگو کرنے سے معذور ہیں اور ڈاکٹر اقبـال اور سید صباح الدین دونوں کے متعلقہ بیان کو مطلق درخور اعتنا نہیں سمجھتے۔ ضمناً ہم ایک جگہ درمیان مقالہ میں لکھ چکے ہیں کہ ہم کو جو ایک مزید غزل ملی ہے وہ غزل کم اور قصیدہ یا قطعہ زیادہ معلوم ہوتی ہے - اور ایک مخصوص صنعت استدراک کی حامل ہے جس میں بیت کا آغاز ایسے الفاظ سے کرتے ہیں کہ معلوم ہوتا ہے ہجویہ بیت ہے - پھر استدراک کرتے ہیں اور مدح[1] شروع کردیتے ہیں۔ عمید کی صنعت استدراک والی غزل اس طرح شروع ہوتی ہے :

زلفت کہ ہست پر شکن و چین و تاب و خم　　　دانی کہ بس دراز و سطبر آمد آن صنم

عمید کی شاعری کا رنگ سادہ و شگفتہ و روان ہے - اشعار سادہ و روان ہونے کے باوجود سپاٹ نہیں۔ ان میں شعریت ہوتی ہے - اکثر تخئیل کی کارفرمائی اور مضمون آفرینی قابل داد طور پر ملتی ہے - اس کے یہاں ان قصیدوں میں بھی جن میں کوئی خاص

---

(۱) دیکھئے حدایق السحر جاپ نفیسی صفحہ ۷۰ -

التزام ہوا ہے، پیچیدہ بیانی نہیں- ذیل میں دو قصیدوں کے چند اشعار درج کیے جاتے ہیں :

دارم جفائی نوبنو زین چرخ ناخوش منظری
کوری کبودی کجروی عاقل‌کشی دون پروری
بر چرخ کین هفت اختر است هر هفت ناکس پرور است
هر روز نوعی دیگر است بر جان من هر اختری
کرد این سپهر دون لقب برمن همه روزم چو شب
هرگز نبردم زو بلب بیخون دل یک ساغری
رخت امیدم برده شد جانم ز رنج آزرده شد
شاخ طرب پژمرده شد بی آب چون نیلوفری

دی درمیان بادهٔ صافی مزاج و بنگ — در مصعد دماغ من افتاد شور و جنگ
بگشاد می زبان که منم دختر عنب — صافی تن و نشاط فزای عقیق رنگ
تامن سر از دریچهٔ خم بر نمی کشم — ناسست دم گرفته و خون خشک رود و چنگ
گر در دهان رنگ زمن قطرهٔ چکد — بر روی شرزه رنگ تفاوت کند ز رنگ
ور موشک ضعیف زمن جرعهٔ چشد — نشگفت اگر زپنجه خراشد رخ پلنگ

۲—عمید کے اکثر قصیدوں کی تشبیب میں تشبیہات و تمثیلات نے بڑی دلکشی پیدا کردی ہے- حسب ذیل دو تشبیبوں کے چند اشعار ملاحظه ہوں .

ای از بنفشه بر سمنت صد هزار بند — و زلعل تست بر گهر آبدار بند
زلفت زره گریست که هر دم در آورد — بر سوسنت ز سلسلهٔ مشکبار بند
سوسن بزیر حلقهٔ سنبل نکو تر است — گو جنبش صبا ز گلت بر مدار بند
گلبرگ تست ساخته در بند مشک ناب — جزبر گلت که دید چنین ساز وار بند

صبح چون باز سپید از آشیان آمد پدید — از دل زاغ سیه راز نهان آمد پد ید
خون شب گوئی بر آب صبحدم شد ریخته — ز این سمن زاری که بروی ارغوان آمد پدید
دور گردون رستم و دیو سپیدش صبحدم — شرق آن غازی که در مازندران آمد پد ید
بر [illegible] شده .چون نقطهٔ زر جلوه گر — نقطهٔ زرین که دروی سر جان آمد پد ید

۳ـــعمید کے یہاں کبھی کبھی طنز کے بڑے اچھے نمونے مل جاتے ہیں۔ اگر اس کا دیوان سامنے ہوتا تو شاید اس کے متعلق کچھ تفصیل سے لکھا جاسکتا۔ ایک قصیدے کے چند شعر درج ذیل ہیں:

مشرف بنود عارضت از خط چرا کشد | چون من بدور دولت این شہریار بند
شاہ جہان گشا نصیرالحق آنکہ ہست | بر دست و پای بخل ز جودش ہزار بند
در عہد تو سزد کہ نہ بیند کسی بعمر | جز ساق سرو و پنجہ و دست چنار بند
من طوطی سخنورم آخر نہ جرہ باز | درپای طوطیان غلط آمد شکار بند
می گفت پیش از این بہ نصیحت مرا خرد | خود را بر آستان شہ کامگار بند
بودم برین امید کہ خود شاہ لطف کرد | چون خونیان نہاد برین سوگوار بند
جائی کہ مہر گنج بہمت گشادہ بود | آنجا یقین بدان کہ نیاید بکار بند

٤ـــقصائد میں حمد و نعت لکھنے کا رواج کم تھا۔ لیکن ہندوستان میں شہاب مہمرہ نے حمد و نعت میں متعدد قصائد لکھے ہیں، بعض التزامی بھی ہیں۔ مثلاً ایک قصیدے کی ہر بیت میں مور اور موی کا التزام کیا گیا ہے۔ تولکی نے بھی حمد و نعت میں زوردار قصیدے لکھے ہیں ۔ حمد کا ایک قصیدہ مشکل قوافی پر مشتمل ہے۔ اس کے چند اشعار درج ذیل ہیں۔ انوری کے ایک قصیدے کے قوافی یہی ہیں لیکن اس کی بحر[1] دوسری ہے:

ای از نہیب حکم تو خم زدہ قامت فلک | خطۂ کبریای تو وحدہ لاشریک لک
پر تو نور قدس تو چہرہ گشای مہر و مہ | گوشہ نشین ملک تو اوج سماک تا سمک
طاسک مہ شکستہ ای در سرو پای ہر مہی | غور محیط بستہ ای گرد ستارۂ پرک
از جگر تنور شرق امر تو می برآورد | قرصۂ زر مغربی از پس سیمگون خپک
بورسر عرض نوبہار از در آفرینشت | لالہ نشستہ با سپر بید ستادہ بانجک

---

(۱) انوری کا قصیدہ حمد میں نہیں ہے۔ مطلع یہ ہے:

ای سپاہت را ظفر لشکرکش و نصرت یزک
نہ یقین بر طول و عرض لشکرت واقف نہ شک

(دیوان جلد اول، ص ۱۷۸)

سنبل و گل دهد برون از لب و چهره صنع تو — در شکر تبرزدین لطف تو پرورد نمک
جز قدم تو کی کشد قافلهٔ حدوث را — کحل بدیدهٔ یقین میل بچشم شرک و شک

دوسرے قصیدہ میں اچھوتے خیالات کا اظہار کرتا ہے ۔ چند شعر ملاحظہ ہوں :

برخیز عمید از نه فسردست دل تو — بگذر ز غزل حمد خدا وند جهان گو
مداحی درگاه خدا کن که بر افراشت — بی زحمت آلات بسی گنبد مینو
دو شاه روان کرد برین طارم ارزق — پس داده ز سیارهٔ شان خیل ز هر سو
صد شاهد اختر بگه شام نمود — مشاطهٔ صنعش ز پس پردهٔ نه تو
فرموده بخاتون جهان از شب و از روز — دو خادم چالاک لقب رومی و هندو
بی هیچ دکاندار بدکانچهٔ گردون — آویخته یک گوشه بدو کفه ترازو

ایک نعتیہ قصیدے کے چند شعر ملاحظہ فرمائیے ۔ اس قصیدہ میں فنی تلمیحات ستعمال ہوئی ہیں ۔ مجموعی طور پر قصیدہ کا انداز دلکش اور جاذب ہے :

سخنی طرازم اکنون که طراز آستینش — ز طراز جان بجوید چو طراز آفرینش
ره طرز تو گزنیم ز طراز نعت یکره — که دو کون شد کتابه ز طراز آستینش
سرکائنات عالم که بپای همت او — چو صدف نثار برده فلک از درثمینش
فلکش ز پنج نوبت دو علم سه پایه کرده — ز تنورهٔ مسدس بحصار هفتمینش
بنگین جم ندیده ز سر کرشمه جز عشق — که ز ماه تا بماهی شده مهر برنگینش
قدرو قضاش راعی اجل و امل موافق — ز من و زمانش داعی ملک و فلک رهینش

۵—عمید کے وہ قصائد جن میں قید کی تکالیف کا بیان ہے ان میں جذبات و حساسات کی شدت و تیزی پائی جاتی ہے ۔ ان میں مسعود سعد سلمان اور خاقانی دونوں ے حبسیات کی جھلک موجود ہے ۔ ایک قصیدے کے چند شعر درج کئے جاتے ہیں :

منکه چون سیمرغ در یک گوشه مسکن کرده ام — ماورای مرکز خاکی نشیمن کرده ام
ننگ هر مرغی دربن بوم از چه معنی می‌کشم — رفته ام عنقا صفت در کوه مسکن کرده ام
مرغ همت تا نگردد خرمن سفلی گرای — خرمن چرخش ز انجم پر زارزن کرده ام
گوهر اسرار معنی شد چنان حاصل که من — خاطر از گنجینهٔ اسرار مخزون کرده ام
شاهباز غیرت حق از کمین زد پنجهٔ — زان کبوتر وار در یک گوشه مسکن کرده ام
ره چو این یک برج بی روزن نمودندم ولی — من بهمت ره برون از هفت روزن کرده ام

این نه بس آهنگر آوردم نوید بخت من | گفتمش بر گردن ارغونی بگردن کرده ام
مسند خورشید زرین تخت می زیبد مرا | حال را من تکیه برکرسی آهن کرده ام
در گریبان سر فرو برد اژدهای هفت سر | تا من این مار دو سر در زیر دامن کرده ام
صبر بازوی تهمتن دارد از روی قیاس | فوت مخلص ببازوی تهمتن کرده ام
بند بیژن میکنندم عرض در چاه ستم | نی منیثره دیدم ونی جرم بیژن کرده ام
یارب از نخل کرم برگ و نوای من بده | مرغ جان را چون بتوحیدت نوازن کرده ام
آفتاب معرفت در سینه ام تابنده دار | چون گهرهای یقین را سینه معدن کرده ام

۶—عمید نے مشکل ردیف اور سنگلاخ قوافی کے ساتھ قصیدے لکھے ھیں ۔ اس کے چار قصیدے مشکل ردیف میں ھیں ۔ مثلاً ایک میں کشتی، دوسرے میں آھو، تیسرے میں ناخن، چوتھے میں روزہ بطور ردیف استعمال کئے ھیں ۔ ایک طرف تو ایسے غیر شعری ردیف اور دوسرے ھر بیت میں ان کی تکرار جس درجہ دشوار التزام ھے وہ اظہر من الشمس ھے ۔ لیکن ایسے قصائد میں بھی عمید نے مضامین آفرینی کی ھے اور یہی ان کی دلچسپی کا موجب ھیں ۔ ذیل میں چند اشعار بطور نمونہ درج کئے جاتے ھیں :

مراست دیده محیط و خیال جان کشتی | بر آب دیده ز غم میکند روان کشتی
در آب دیده شب و روزم و چگونه بود | فراز و شیب ز خون موج و درمیان کشتی
مراد دل چه طمع دارم از جهان خسیس | چگونه رانم بر روی ناودان کشتی
درین محیطم اگرچه روان و ساکن هست | ز چار لنگر و زین هفت باد بان کشتی
چه سود داردم آن بادبان و آن لنگر | جو شد ز موج اجل غرق ناگهان کشتی

چو بر دارد نگارم چنگ بندد زخمه بر ناخن | زند ناهید را صد زخم غیرت بر جگر ناخن
ز رشک چنگ او ناهید را تب گیرد آنساعت | کبودش گردد از تاثیر آن تب سر بسر ناخن
حنا بر ناخنش خونیں شمر کز وقت رگ جستن | ز چنگ خشک نی ناگه بجست وگرد تر ناخن

زهی ز نرگس مست تو پر خمار آهو | ز بند نافهٔ مشک تو شرمسار آهو
بحیرتست در آن چشم دیدهٔ نرگس | بغیرتست در آن زلف مشکبار آهو
چه صنعت است در آن نرگش که آن غمزه | درونش صید دلست و برون شکار آهو
ز رشک نقطهٔ مشکین که برگل تو چکد | مدام دارد در سینه خار خار آهو

عمید کے مشکل قوافی کا ایک قصیدۂ حمد میں ہے جس کے چند شعر اوپر درج ہوچکے ہیں یہاں چند قوافی ایک ساتھہ درج کئے جاتے ہیں جن سے عمید کی قادرالکلامی کا اندازہ ہوسکیگا:

مشترک ، سمک ، غلک ، پرک ، بلک ، خپک ، خچک ، نجک ، مشک ، ھلک ، ملک ، شبک ، کلک ، لک ، فلک ، یزک ، بچک ، خسک ، چک ، درک ، محک ، خرک ، ةـک ، شب برگ ، کپک ، فنک ، ماسلک ، یمک ، شرک ، تفک ، معک ، حنک ، کزک ، منسلک ، حک وغیرہ ۔

۷—عمید نے التزامی قصائد لکھے ہیں۔ اور اس طرح اس نے اس روایت کو برقرار رکھا ہے جس کی بنا ہندوستان میں سراجی اور شہاب وغیرہ شاعروں نے ڈالی تھی۔ اگرچہ عمید کے یہاں ان دو شاعروں کی طرح التزامی و مصنوع قصیدے نہیں ہیں (دیوان نہ ہونے کی وجہ سے مخصوصاً) پھر بھی سجع، توشیح، تکریر کی مثالیں مل جاتی ہیں۔ دو چھوٹی چھوٹی توشیحات ہیں جن کے اشعار اوپر درج ہوچکے ہیں ۔ البتہ اس کے مسجع قصیدے کی کچھہ وضاحت ضروری ہے ۔

عمید کا وہ قصیدہ جو تاج الدین ابوبکر ایاز کی مدح ہے اور جس کے کچھہ اشعار ہم نقل کرچکے ہیں اس طرح شروع ہوتا ہے :

دارم جفائی نوبنو زین چرخ ناخوش منظری ، الخ

اس صنعت کا خاص التزام معزی اور خاقانی کے قصیدوں میں ملتا ہے ۔ معزی کا مشہور قصیدہ یہ[۲] ہے :

ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من
تا یک زمان زاری کنم بر ربع و اطلال و دمن

---

(۱) قصیدۂ مناظرہ و ترجیع بند میں بھی قوافی مشکل ہیں۔ ان کی طرف رجوع کرنا چاہئیے ۔

(۲) اس قصیدے کی مقبولیت کا اس اندازہ ہوگا کہ اس کے جواب میں متعدد قصیدے لکھے گئے جن میں حسب ذیل قابل ذکر ہیں : قصیدۂ رکن الدین قمی ، قصیدۂ فرید احول ، قصیدہ ابن خطیب فوشنگ اور قصیدہ جوہری زرگر ، یہ سب قصیدے ایک ساتھہ جاجرمی نے مونس الاحرار (مطبوعہ ص ۱۴۸) میں نقل کئے ہیں۔

ربع از دلم پر خون کنم خـاک دمن گلگون کنم
اطلال را جیحون کنم از آب چشم خویشتن
از روی یـار خرگہی ایوان همی بینم تہی
وز قد آن سرو سہی خـالی همی بینم چمن

خـاقـانی[1] کہتـا هے :

در کام صبح از نـاف شب مشک است عمدا ریختہ
زرین هزاران نرگسه از سقف مینـا ریختہ
صبحست گلگوں تـاختہ شمشیر بیرون آختہ
برشب شبیخون ساختہ خونش بعمدا ریختہ
کیمخت سبز آسمـان دارد ادیم بیکران
خون شبست آن بیگمـان بر طـاق خضرا ریختہ

علماء معـانی و بیـان میں اس صنعت کے نام کے بارے میں کچھ اختلاف هے ۔ رشید و طواط نے « حدایق السحر » میں « مسمط » کے تحت معزی کے قصیدہ کو درج کیا هے ـ وہ مسمط هی کو مسجع کہتـا هے ـ آخر میں[2] لکھتـا هے کہ :

« مسمط بنوعی دیگر گویند و چنانست کہ پنچ مصراع بگویند بر یک قافیت و در آخر مصراع ششم قافیت اصلی کہ بناء شعر بر آن باشد ، بیارند و امیر معزی راست الخ » ۔

شمس قیس نے تسمیط کی یہی تعریف کی هے کہ ابیـات قصیدہ کی بنیاد پانچ متفق القوافی مصرعوں پر هو اور چھٹا مصرعہ اس قافیے میں هو جس پر بنـاء شعر هے ۔ اس کے بعد اس نے معزی کا یہی قصیدہ بطور مثـال کے نقل کیـا هے ۔ لیکنً آخر لکھتا هے کہ :

آنچہ[3] معزی گفتہ است : ای ساربان منزل مکن جز در دیار یار من الخ
آن را مسجع خوانند و مسمط جز چنان نیست کہ گفتم ۔

---

(۱) اس کے مقابل فرید احول کا ایک قصیدہ موجود هے (دیکھئیے مونس الاحرار جاجرمی ص ۱۵۸ـ۱۵۹)

(۲) طبع نفیسی ص ۶۸۳ (۳) المعجم چاپ مدوس رضوی ص ۳۸۲ ـ ۳۸۳

یہ ان دونوں قدیم علماء کا حال رہا ہے ۔ محمد بن بدر جاجری نے معزی، خاقانی وغیرہ کے قصائد کو «مربعات» کے ذیل میں نقل کیا ہے ۔ پہلا قصیدہ معزی اور ساتواں خاقانی کا ہے ۔ مسمط کی اس نے الگ قسم قائم کی ہے ۔ لیکن وطواط نے مربع[1] کو الگ صنعت قرار دیا ہے اور اس کی مثال میں یہ ابیات بھی پیش کئے ہیں:

ازفرقت آن‌دلبر من‌دایم بیمارم
آن‌دلبر کزعشقت باآدردم و بیدارم الخ

یہی اشعار شمس قیس نے نقل کئے ہیں اور اس کو ایک طرح کی توشیح کہا ہے جس کا نام مضلع مربع[2] ہے ۔

اس گفتگو کا خلاصہ یہ ہے کہ عمید کا قصیدہ جو انوری وغیرہ کی صنعت میں ہے مسجع کہلانے کا مستحق ہے ۔ ذیل میں اس کی دو ابیات نقل کی جاتی ہیں:

در موج دریای محن هستم اسیر و ممتحن
این کشتی مقصود من یارب ندارد لنگری
دستم ز جور دهر دون زیر زنخ گشته ستون
دل در برم ز اندیشه خون نی غمگسار و یاوری

عمید کا ایک ترجیع[3] صنعت تکریر میں ہے ۔ مگر شمس قیس اسے تکریر کے بجائے تجنیس مزدوج کہتا ہے اور اس کے تحت معزی کا یہ قصیدہ نقل کیا ہے:

هست شکر بار یاقوت تو ای عیار یار   نیست کس را نزد آن یاقوت شکر بار بار

محمد بن بدر جاجری اس طرح کے سارے اشعار خواہ صنعت تکریر میں ہوں یا تجنیس مزدوج میں تجنیسات کے ذیل میں درج کرتا ہے ۔ مگر برٹش میوزیم کی بیاض کے مرتب نے جو رسالہ اس فن پر اس بیاض میں شامل کیا ہے، اس میں عمید کی اس نظم کی صنعت کا نام «صنعت مثنا» قرار دیا ہے ۔ بہرحال اس کی نظم مصنوع

---

(۱) حدایق السحر ص ٦٨١   (۲) المعجم ص ۳۹۳

(۳) ہماری جدید اصطلاح میں ترکیب بند کیونکہ بیت ترجیع بدلتی رہتی ہے ۔ مگر حدایق السحر اور المعجم دونوں نے ترجیع کی جو تعریف کی ہے اس میں ترکیب بند بھی شامل ہے ۔ بیت ترجیع کی تبدیلی سے نظم کا نام نہیں تبدیل ہوگا (دیکھیے حدائق ص ۷۰۳–۷۰٤) (المعجم ص ۳۹۳–۳۹٤)

ہے ، خواہ اس کا نام صنعت مثنا رکھئے یا محض تجنیس یا تجنیس مزدوج ۔ اس نظم کے بیشتر اشعار نقل ہوچکے ہیں ۔ صرف بند اول کا مطلع درج کیا جاتا ہے :

گلبن دی خوردہ را بادصبا داد داد — بادہ خور اکنون کہ غم برگل شمشاد داد

عمید کے قصائد دو اور اہم صنائع کے حامل ہیں ، ایک مناظرہ ، دوسرے سوال و جواب ۔ ان دونوں قسموں میں اس نے اس درجہ کمال حاصل کرلیا ہے کہ متقدمین کے کلام کا دھوکا ہونے لگتا ہے ۔ بلکہ اصل میں دھوکا ہو بھی گیا ہے ۔ کئی جگہ اس کے کلام کو دوسرے کے نام سے اور دوسرے کا کلام اس کے نام سے درج ہوگیا ہے ۔ وحید دستگردی مرحوم جیسا ایرانی ادیب و نقاد اس کے اور معزی کے کلام میں امتیاز کرنے سے قاصر رہ گیا ۔

عمید کی ایک نظم جس میں بنگ و شراب میں مناظرہ ہے ، ہمارے پیش نظر ہے ۔ یہ نظم صفائی اور روانی کا قابل توجہ نمونہ ہے ۔ ہم اس کے چند شعر اوپر نقل کرچکے ہیں ۔ چند شعر اس جگہ پھر نقل کئے جاتے ہیں جن سے عمید کی دستگاہ کا اندازہ ہوگا :

خاصیت من این و تو ای بنگ خشک مغز — ذکر خواص خویش بمن گوئی بیدرنگ
بنگ سبک سر از سر وحشت زبان گشاد — کای نزد عقلت توبکی شکر و شرنگ
من صوفیم ز خانقہ کیمیای عقل — بردامنم زنند حکیمان بطبع چنگ
و ز قوت تخیل من ہر زمان کنند — سحر حلال در صفت نوخطان شنگ
از توبکی پیالہ و صد محنت خمار — از من طلب علاج دل ناتوان و تنگ
لاتقربوا الصلوۃ بر اوراق نقش ہست — ام الخبائث است ہر آینہ از تو زنگ
می گفت: منکر ، آیکہ تو منصوص نیستی — نام تو بر صحیفہ نیامد ز بہر ننگ
من لعل با طراوت و تو سبز بی نمک — نامم شراب صافی و نام تو خشک بنگ

عمید کا ایک قصیدہ صنعت سوال و جواب میں ہے ۔ اس کے کچھ اشعار ہم اوپر درج کرچکے ہیں ۔ یہ قصیدہ نہایت روان و شگفتہ ہے اور اس طرح کے قصیدوں میں اپنا جواب نہیں رکھتا ۔ اس صنعت میں سراجی و شہاب کے قصیدے مجھے نہیں مل سکے ۔ بہرحال یہ ایک ممتاز صنعت ہے جس کی طرف اکثر ہندوستانی فارسی گو شعراء کو کم توجہ کرنے کا موقع ملا تھا ۔ عمید نے اس میں بڑا کامیاب قصیدہ لکھا ہے ۔ اس کی

کامیابی کا یہ عالم ہے کہ بعض بڑے شاعروں کے قصیدے اس کی طرف منسوب ہوگئے گویا اس کے اور ان شاعروں کے طرز میں کوئی بین فرق نہیں محسوس کیا جاسکا تھا ۔

۹—عمید کی زبان میں قدامت کے آثار پائے جاتے ہیں۔ ویسے ذیل میں اس وقت کے لحاظ سے قلیل الاستعمال یا متروک الفاظ و فقرات کی ایک فہرست درج ہے :

سرانداز ، ارزق ، کفه ، شقایق ، سوری ، راهو ، گل آجو ،
خفقان معصیت ، رخ آلو ، پردۂ یا هو ، کمرافق ، درازی یقین ،
یسر ، یسار (دولت)، سجل، چک ، نسیج عنکبوتی ، قواره ، نطاق ،
جنین ، شرنگ ، شخوده ، عجین ، ثعبان، رخ رقعه ، جنیه ،
طناب جل عصمت ، سرین ، غریم ، سگ جان ، لامع ، غث و ثمین ،
ماء معین ، نهیب ، آبگون ، قرصۂ زر مغربی ، فنینه ، چنبر ، کاس ،
شرنگ ، رنگ (بمعنی بکری) ، خر چنگ ، تنگ (بورا) ، خبرزان ،
گونه ، نوان ، موشک ، رمه ، خلوف ، اباهات ، مثوبات ، مستو حش ،
ملون ، الکن ، اشهب ، قطران ، سترون ، نکادر ، لخلخه ، ستام ،
خار خار ، حقد ، شرزه (بمعنی شیر) ارقم ، مرقع ، آبنوس ، افیون فتنه ،
رایض ، عقدۂ راس و ذنب ، خافقین ، جلا جل ، خلخال ، آبو ، آژیانه ،
آلنگ ، بارک (باریک) ، خازه دار افرین ، راز (بمعنی هندی راج)
ساج ، مانه ، گاز ، لانچه ، یار نامه ، تبنگ ، سبخ ، چنگ ، سپلید ،
ترگ ، ترهنده ، جرنگ ، درم سرای ، سُر (شراب) ، گراز ،
نرہ ، بزیچه ، آژخ ، پژ ، چشم زخ ، چکس ،

(ب) عمید کے یہاں فنی اصطلاحات و بعض قلیل الاستعمال تلمیحات ملتی ہیں مثلاً

عقدۂ تنین ، عقده رأس و ذنب ، کعبتین ، هفت مهره ، ذویزن وغیره

(ج) افعال کی ترکیب جو اس وقت متروک ہے۔

دیدستی ، برآوریده ، آوریدم ۔

غالب کا محبوب

از

شمس الرحمن فاروقی

مجھے یاد آتا ہے کہ اردو کے کسی معروف نقاد نے کہیں اردو غزل کی «اخلاقی پستی» پر بڑی لے دے کرتے ہوئے اردو شاعروں کے ذہنی اور جسمانی کردار کے ابتذال اور رکاکت کا بڑا ماتم کیا تھا اور مثال کے طور پر غالب کا یہ شعر بھی پیش کیا تھا۔

اسداللہ خاں تمام ہوا　　　اے دریغا و رند شاهد باز

شاید معترض کی مراد یہ تھی کہ غالب ایک «رند شاهد باز» یعنی اوباش قسم کے آدمی تھے اور اس قسم کے اوباشوں سے اعلیٰ شاعری کی کیا امید رکھی جاسکتی ہے۔ ظاہر ہے کہ اس خیال کی کوئی حقیقت نہیں، کیونکہ شاعر کے ظاہری کردار کا اس کی شاعری سے کوئی خاص یا گہرا تعلق نہیں ہوتا (ورنہ فرانس کا چور اور خونی Villon بڑا شاعر کیسے ہوتا اور قیدخانہ میں بیٹھ کر انتہائی مذہبیت سے بھرپور نظمیں نہ کہتا) اور بہر حال صرف اس ایک شعر کے لفظی معنوں کی بنا پر غالب کو مطعون و معتوب کردینا شاعرانہ کم فہمی کی دلیل کے سوا کچھ بھی نہیں۔ اگر میں انہیں مذکورہ بالا نقاد کے مکتب فکر کا رکن ہوتا تو یہ طے کرنے کی کوشش کرتا کہ وہ «ستم پیشہ ڈومنی» کون تھی جسے غالب نے «مار رکھا تھا» اور غالب کی اخلاقی پستی پر کچھ اور حملے کرتا۔ لیکن اس مضمون میں بحث غالب کے اس محبوب سے ہے جس کی تصویر ان کے اشعار میں جھلکتی ہے، اور وہ بھی اس کے اخلاق و عادات، یا مزاج یا افتاد طبع سے نہیں، بلکہ اس کی ظاہری شکل و صورت سے ہے۔ اس کے مزاج یا افتاد طبع کا ذکر اگر آئے گا بھی تو ضمناً اور وہ بھی وہیں جہاں اس سے محبوب کی ظاہری اور جسمانی حسن و جمال کے تعین میں مدد مل سکتی ہے۔ اسی طرح اردو شاعری میں جس محبوب کا جابجا تذکرہ ملتا ہے وہ کس انداز سے اور کیا اس کی کوئی جسمانی صورت متعین کی جاسکتی ہے؟ اس کے بارے میں بھی میں شاید کچھ کہوں۔

اردو شاعری کا محبوب ؟ جس کی کمر مفقود ، دھانہ غائب ، چال قیامت ، قد حشر کا منظر ، زلف رات سے زیادہ سیاہ اور عمر سے زیادہ طویل ۔ ایسے محبوب کی شکل و صورت کی تعریف میں ہزار ہا اشعار کہے جاسکتے ہیں ، صفحے سیاہ کئے جاسکتے ہیں ۔ لیکن کوئی تصویر نہیں بنائی جاسکتی ۔ یا اگر بن بھی سکتی ہے تو اس قدر مدھم اور مبہم کہ خدوخال بھی نظر نہیں آتے ۔ یہ غیر واقعیت اردو شاعری کی بنیادی کمزوری رہی ہے اور اب تک ہے ۔ اسی وجہ سے ایک عرصہ تک اردو میں فطرت کے مناظر پر کوئی شاعری نہیں ہوسکی ، اور ہوئی بھی تو روایتی قسم کی اور ضمناً ، مثلاً :

تری زلف سیاہ کی یاد میں آنسو چمکتے ہیں
اندھیری رات ہے برسات ہے جگنو چمکتے ہیں

یا پھر بے مزہ اور بے نمک مثلاً حالی اور آزاد کی کوششیں ۔ صرف اقبال نے فطرت کی شاعری کو واضح صورت بخشی اور یہ ان کے بہت بڑے کارناموں میں سے ایک ہے جس پر افسوس کہ بہت کم توجہ دی گئی ہے ۔ اس غیر واقعیت اور ابہام اور تفصیلات اور پہچانی جاسکنے والی روداد (Description) سے گریز کی وجہ ایک تو ہمارے شاعروں کا مزاج ہے جو ہمیشہ سے ماورائیت کی طرف مائل رہا ۔ میں نے ایک مضمون میں کہا تھا کہ ہمارے شاعروں کو فطرت کے حسن سے زیادہ انسانی حسن سے محبت تھی ۔ لیکن اس انسانی حسن کے بھی ظواہر و شواہد کو وہ نظر بھر کر دیکھ سکنے سے معذور رہے اور اس کا احاطہ کرنے کے لئے دور از کار تمثیلات اور استعارات کی پناہ لیتے رہے ۔ میر کے علاوہ صرف ایک نظیر اکبرآبادی میں ارضیت کی جلوہ گری نظر آتی ہے (ملاحظہ ہو ان کی نظم : «پری کا سراپا») اگرچہ غزل ان کی بھی انہیں بے کیف اور بڑی حد تک بے معنی استعارات سے بوجھل ہے ۔ اس ارضیت سے گریز کی ایک اور وجہ یہ بھی ہے کہ اردو شاعری ایک مائل بہ انحطاط نسل کی پیدا وار ہے ۔ مائل بہ انحطاط اور انتشار کی چوٹ کھائی ہوئی نسل کے قدم زمین سے اکھڑ جاتے ہیں ۔ اس کے علاوہ وہ روایت کے کیچڑ بھرے گڈھے سے نہ نکل سکتی ہے اور نہ نکلنا چاہتی ہے ۔ ہمارے شاعروں کو کب یہ گوارہ تھا کہ وہ جس محبوب کی کج ادائی یا لاثانی حسن و جمال اور لطف و عنایت کے گیت گاتے رہتے ہیں اس کی تصویر بھی اپنے ذہن میں واضح کریں اور الفاظ میں ڈھالیں ۔ اور ہمارے نقادوں کو کب یہ گوارہ تھا کہ کسی ایسے سر پھرے شاعر کو زندہ رہنے دیں جو اس قسم کی

بدعت کا مرتکب ہو۔ جب جگر تک نے کاکل کو «شب گیر» کہا تو بحث یہ نہیں ہوئی کہ کاکل کو بیان کرنے (describe) کے لئے یہ تشبیہ موزوں ہے کہ نہیں، بلکہ یہ کہ شب گیر کی ترکیب استادوں نے نہیں استعمال کی ہے اس لئے درست نہیں ہے۔

یہاں یہ ایک بات پھر سے دھرانے کے قابل ہے کہ اردو شاعری کی اصل خیالی (abstract) تخیل پر ہے نہ کہ واقعی (Concrete) تخیل پر۔ خیالی تخیل کی قدر و قیمت سے کوئی انکار نہیں کرسکتا، کیونکہ بہت سے ایسے جذبات و تجربات جن کا واقعی تخیل احاطہ نہیں کرسکتا شاید خیالی تخیل انہیں بآسانی اپنے گرفت میں لے سکتا ہے۔ لیکن شاعر کی عظمت کی دلیل میری نظر میں یہ ہے کہ وہ واقعی تخیل کو زیادہ سے زیادہ راہ دے۔ کیوں کہ شعر کی تکمیل کے لئے ابلاغ شرط ہے اور خیالی تخیل کا ابلاغ آسانی سے نہیں ہوسکتا، کیوں کہ خیالی تخیل واضح تصویر بنانے میں ناکام رہتا ہے۔ ٹیگور کی شاعری اس کی اچھی مثال ہے۔ میں اس بحث کو غالب کی شاعری کے حوالے دے کر وسیع کرنے کی کوشش کروں گا۔

میں نے پچھلے مضمونوں میں بار بار غالب کی شاعری کی وسعت اور انوکھے پن پر زور دیا ہے اور یہ کہنے کی کوشش کی ہے کہ ان کے یہاں حقیقی جدت اور تجربہ کی وسعت ملتی ہے۔ مجھے افسوس ہے کہ میں ان کی روئے محبوب کی عکاسی کے بارے میں یہ نہ کہہ سکوں گا۔ کیونکہ اس میدان میں وہ اپنے حقیقی اور واقعی تخیل کو پوری طرح بروئے کار نہ لاسکے۔ شاید روایت کے بندھن شدید تھے، یا شاید (جیسا کہ کسی نے کہیں کہا ہے) انہیں کسی سے اتنی شدید محبت نہیں ہوئی کہ اس کی شخصیت ان کے دل و دماغ پر پوری طرح چھا جاتی۔ ان کے محبوب کا نقشہ اگرچہ کچھہ نہ کچھہ واضح ضرور ہے لیکن بحیثیت مجموعی وہ خیالی اور روائتی ہے۔ میرے جیسے «بت پرست» کو «خدوخال» بھی ہاتھہ نہیں آتے۔

شبلی نے اپنی ایک نظم میں محبوب سے کہا ہے:

«جیسے بادصبا (کے اثر سے اڑتی ہوئی) شبنم، جیسے طوفان سے جگایا ہوا سمندر، جیسے ابرو رعد کے چونکائے ہوئے طیور، جیسے کوئی بے زبان ہستی مگر گہرائیوں تک جھنجھوڑی ہوئی، جیسے کوئی جوکسی ان دیکھی روح کا احساس کرتا ہو، میرا دل جب تیرے دل کے پاس ہوتا ہے تو اس کا یہی عالم ہوتا ہے»۔

ہر استعارہ، ہر صورت نئی ہے اور خوب صورت ہے، لیکن نہ خطیب کی شخصیت واضح ہوتی ہے اور نہ مخاطب کی۔ ایک شدید جذبہ اور دل کی گہرائیوں تک اترے ہوئے احساس کا اظہار ضرور ہے، لیکن جس سے بات کہی گئی اور جس کے قرب کا ایسا اثر کہنے والے پر ہوتا ہے خود وہ کیسا ہے، اس کا پتہ نہیں لگتا۔ یہ خیالی تخیل کی قوت اور کمزوری کی بڑی اچھی مثال ہے۔ تصویر متحرک ہے، استعارہ نادر ہے، لیکن پڑھنے یا سننے والے کا ذہن تصویر کے صرف حاشئے چھو کر رہ جاتا ہے، اصل تک نہیں پہونچ سکتا۔ غالب کا تخیل شبلی کی طرح تمام تر خیالی تونہیں تھا لیکن جہاں پر اشیاء (Objects) کا ذکر بمقابلہ تصورات کے ہوتا ہے ان کے اوپر حیالیت غالب رہتی ہے۔ میری مراد یہ نہیں کہ میں غزل کے شاعر سے اس بات کی توقع رکھتا ہوں کہ وہ زسر تاپا محبوب کا سراپا لکھے اور یوں لکھے کہ آنکھ ناک کان چہرہ مہرہ سب بالکل رجسٹر کے اندراجات کی طرح ناپ تول کر بیان کئے گئے ہوں۔ لیکن اس بات کی ضرور امید رکھتا ہوں کہ جب وہ ان چیزوں کا ذکر کرے تو ان کی حقیقت سمجھ میں آجائے۔ اس معاملہ میں میر کا تخیل غالب سے کہیں زیادہ واقعی تھا - مندرجۂ ذیل اشعار حیالیت کی اچھی مثالیں ہیں:

جہاں تیرا نقش قدم دیکھتے ہیں
خیاباں خیاباں ارم دیکھتے ہیں

ترے سر و قامت سے اک قد آدم
قیامت کے فتنے کو کم دیکھتے ہیں

ہوئے اس مہر وش کے جلوۂ تمثال کے آگے
پر افشاں جوہر آئینے میں مثل ذرہ روزن میں

نظارہ کیا حریف ہو اس برق حسن کا
جوش بہار جلوہ کو جس کے نقاب ہے

جلوہ نو بس کہ تقاضائے نگہ کرتا ہے
جوہر آئینۂ بھی چاہے ہے مژگاں ہونا

جب تک کہ نہ دیکھا تھا قد یار کا عالم
میں معتقد فتنۂ محشر نہ ہوا تھا

ان میں کوئی شعر معمولی نہیں ہے، لیکن غالب کے محبوب کو پہچاننے کے لئے ایک بھی شعر کام کا نہیں۔

۱۔ محبوب کا نقش قدم دیکھنا ایک خیالی تصور ہے، لیکن بہر حال اس کی تصویر بن سکتی ہے کیوں کہ نقش قدم سے ہم سب متعارف ہیں۔ نقش پھول کی طرح خوب صورت ہے یہ بات بھی سمجھ میں آتی ہے لیکن کسی ایسی ہستی کا تصور نہیں بنتا جس کا نقش قدم خیاباں اور ارم سے بڑھ کر ہو۔ ایک تو ارم کا تصور ہی سمجھ میں نہیں آتا۔ یہ کہا جاسکتا ہے کہ یہ شاعر کی داخلی کیفیت ہے کہ وہ محبوب کے نقش قدم کو اتنا دلفریب

اور رنگین سمجھتا ہے - اس سے انکار نہیں - اور ہم سب اپنے اوپر وہ داخلی کیفیت طاری کرسکتے ہیں اگر قوت متخیلہ کے مالک اور شعر فہم ہوں - لیکن محبوب کی ہستی بحیثیت انسان کے مشتبہ رہتی ہے -

۲ـــقیامت کا فتنہ روایتی بھی ہے اور خیالی بھی - شعر کے دو معنی ہیں جن سے آپ واقف ہوں گے - خیال میں نزاکت ہے ، لیکن سوائے اس کے کہ محبوب کا قد سیدھا ہے اور کچھ ہاتھ نہیں آتا - اگر قیامت کا فتنہ محسوس یا متخیل ہوسکتا تو بات بنتی -

۳ـــاس شعر میں اگر « مہروش » کا لفظ نہ ہوتا تو شعر بالکل بےمعنی ہوجاتا - ذروں سے پھوٹتی ہوئی کرنوں کی وجہ سے ان کو پر افشاں کہا ہے - مشاہدہ اور تشبیہ کی جدت حیرت انگیز ہے - لیکن پہلا مصرع شاید دوسرے مصرع کے بعد اور اس پر گرہ لگانے کے لئے کہا گیا ہے تاکہ اتنی نادر تشبیہ ضائع نہ جائے - سننے والے کے لئے مہروش کا جلوہ تمثال شب تاریک کی طرح ناپید رہتا ہے -

٤ـــیہ شعر شاید محبوب ارضی کے بجائے محبوب سماوی کے لئے کہا گیا ہے - اگر ایسا ہے تو مجھے کوئی اعتراض نہیں - ورنہ اس میں بھی اس داخلی کیفیت کے علاوہ کہ محبوب اس قدر خوب صورت ہے کہ بہار اس کے لئے نقاب ہے نہ اس کے حسن کا اظہار، اور اس لئے نظر اسے نہیں دیکھ سکتی ، اور کچھ نہیں ملتا -

۵ـــآئینہ اور جوہر آئینہ غالب کے تخیل کی دنیا میں بار بار جلوہ گر ہے :

اہل بنیش نے بہ حیرت کدۂ شوخی ناز جوہر آئینہ کو طوطی بسمل باندھا
کیا بدگماں ہے مجھ سے کہ آئینہ میں مرے طوطی کا عکس سمجھے ہے زنگار دیکھ کر
ہوئے اس مہروش کے جلوۂ تمثال کے آگے پر افشاں جوہر آئینے میں مثل ذرہ روزن میں
از مہرتا بہ ذرہ دل و دل ہے آئینہ طوطی کوشش جہت سے مقابل ہے آئینہ

لیکن صرف جہاں کہیں (مثلاً آخری شعر میں) اس کی حیثیت تمثیلی (Symbolic) ہے وہاں خیال اور اظہار خیال دونوں تنے ہیں - ورنہ اس شعر کی طرح آئینہ صرف نازک خیالی کی نذر ہوگیا ہے - جلوۂ محبوب خود محبوب کو دیکھنے کے لئے بےچین ہے کس قدر نادر اور نازک ہوتے ہوئے بھی ہمارے مقصد کے لئے بےمعنی ہے -

۶۔اس شعر کی وہی حیثیت ہے جو دوسرے کی ہے، صرف کہنے کا انداز الٹا ہے، نتیجہ ایک نکلتا ہے۔

میں نے اوپر کہا تھا کہ اس معاملہ میں میر کا تخیل زیادہ با اثر تھا۔ کچھ نہایت معروف اشعار دیکھئے:

نازکی اس کے لب کی کیا کہئیے | پنکھڑی اک گلاب کی سی ہے
میر ان نیم باز آنکھوں میں | ساری مستی شراب کی سی ہے
ساعد سمیں اس کے دونوں ہاتھوں میں لا کر چھوڑ دئے | بھولے اس کے قول و قسم پر ہائے خیال خام کیا
گوندھ کے پتی گل کی گویا وہ ترکیب بنائی ہے | لطف بدن کا تب دیکھو جب چولی بھیگے پسینے میں
سایہ پلکوں کا نہ چبھ جائے تن نازک میں | ان سے کہتے ہیں جو آنکھوں میں پھرا کرتے ہیں

آخری شعر اگرچہ لفاظی ہے اور محاورے پر مبنی ہے لیکن پھر بھی تصویر بنانے میں کامیاب ہوگیا ہے۔ آنکھ میں جو چیز بھی پڑ جائے تکلیف دہ ہوتی ہے لیکن محبوب ایک نازک سی بوٹے سے قد کی (جو بقول شبلی اہل ایران کا مذاق ہے) ہستی ہے جس کے انکھوں میں پڑنے سے اسے ہی تکلیف ہونے کا ڈر ہے نہ کہ آنکھوں کو۔ گلاب کی پنکھڑی کی نزاکت سے ہم سب واقف ہیں اور شراب کی مستی سے بھی، اس لئے تصویر فوراً بنتی ہے اور اتنی صاف کہ خاتم التصاویر کہی جاسکتی ہے تیسرے شعر میں صرف کلائیوں کا تذکرہ ہے جو چاندی کی طرح گوری اور سبک ہیں، لیکن تخیل فوراً احاطہ کرلیتا ہے کہ جس کی کلائیاں ایسی ہوں وہ خود کیا ہوگا اور خاص کر اس کے چہرے پر جو معصومیت اور شوخ چلبلے پن کا ملا جلا رنگ ہوگا (جس کا ذکر دوسرے مصرع میں کنایۃً اور بالواسطہ کیا ہے) اس کی تصویر کشی کتنی دل کو لگنے والی ہے۔ چوتھے شعر کے بارے میں کچھ نہیں کہوں گا اس کی رنگینیوں کا اندازہ آپ خود کرلیں۔

محبوب کی صورت گری میں میر کا تخیل جتنا جان دار تھا اور واقفیت کے جتنے پہلو اپنے اندر رکھتا تھا اردو میں کسی اور شاعر کا نہ ہوسکا۔ یہاں تک کہ فراق بھی جو اس طرح کی شاعری کے بادشاہ کہے جاسکتے ہیں اپنی صورت نگاری میں اکثر و بیشتر خیالیت کا سہارا لینے پر مجبور ہوگئے۔ جس محبوب کو دیکھ کر شاعر سنگیت کی سرحدوں کو چھولے وہ خوب صورت تو ہوگا لیکن کیا اس کا اندازہ نہیں ہوتا:

ہر عضو بدن جام بکف ہے دم رفتار
ایک سرو چراغاں نظر آتا ہے خراماں

لب جاناں ہے پھر تبسم ریز
ہوگئی نبض کائنات بھی تیز

جوچھپ کے تاروں کی آنکھوں سے پاؤں دھرتا ہے
اسی کے نقش کف پا سے جل اٹھے ہیں چراغ

لہروں میں کھلا کنول نہائے جیسے
دوشیزۂ صبح گنگنائے جیسے

سج دھج یہ نرم اجالا یہ نکھار
بچہ سوتے میں مسکرائے جیسے

اس میں ڈوبا ہوا لہراتا بدن کیا کہنا
کروٹیں لیتی ہوئی صبح چمن کیا کہنا

دل کے آئینہ میں اس طرح اترتی ہے نگاہ
جیسے پانی میں لچک جائے کرن کیا کہنا

میں ان اشعار کی تشریح کر کے آپ کا وقت نہیں خراب کروں گا- لیکن آپ نے محسوس کیا ہوگا کہ محبوب کی تصویر محض خیالی اور داخلی ہے یا واقعی خیالی اور داخلی تصور کا مرکب ۔ غالب کے یہاں بھی ایسی مثالیں مل جائیں گی :

جب وہ جمال دل فروز صورت مہر نیم روز
آپ ہی ہو نظارہ سوز پردہ میں منہ چھپائے کیوں

ہوکے عاشق وہ پری رو اور نازک بن گیا
رنگ کھلتا جائے ہے جتنا کہ اڑتا جائے ہے

نقش کو اس کے مصور پر بھی کیا کیا ناز ہیں
کھینچتا ہے جس قدر اتنا ہی کھنچتا جائے ہے

نہ شعلہ میں یہ کرشمہ نہ برق میں ادا
کوئی بتاؤ کہ وہ شوخ تند خو کیا ہے

تمثال میں تیری ہے وہ شوخی کہ بہ صد ذوق
آئینہ بہ انداز گل آغوش کشا ہے

کیا آینے خانے کا وہ نقشہ ترے جلوے نے
کرے جو پر تو خورشید عالم شبنمستان کا

غالب کے محبوب کی صورت کا مرثیہ فراق کے محبوب کی صورت سے اُس لئے بلند تر ہے کہ غالب کو محبوب کے حسن پر ایک تحیر ہے ، ان اشعار میں محبوب کی شعلہ سامانیوں پر مرمٹنے کی جو ادا پائی جاتی ہے فراق کے اشعار اس سے محروم ہیں - فراق کے یہاں ایک (Directness) ضرور ملتی ہے جو واقعی تخیل کے خصوصیات میں

سے ہے ۔ اس کے بدلے میں غالب کے یہاں ایک پیچیدگی اور انوکھی گہرائی ہے ۔ تصویریں اگرچہ مبہم سی ہیں لیکن غالب کے محبوب کے پاس اپنا ایک واضح کردار نظر آتا ہے ۔ یا یوں کہئے کہ فراق کے محبوب کی تصویر میں جسم زیادہ ہے اور روح کم اور غالب کے یہاں اس کے برعکس صورت ملتی ہے ۔ اس حیثیت سے یقیناً غالب کا محبوب اُردو کے تمام شاعروں کے محبوب سے اونچی شخصیت رکھتا ہے اور جس کا ثانی شاید صرف اصغر کے محبوب میں ملتا ہے :

تو اور آرائش خم کاکل　　میں اور اندیشہ ہائے دور دراز
تو ہوا جلوہ گر مبارک ہو　　ریزش سجدۂ جبین نیاز
سطوت سے تیرے جلوۂ حسن غیور کی　　خوں ہے مری نگاہ میں رنگ ادائے گل
تماشا کہ اے محو آئینہ داری　　تجھے کس تمنا سے ہم دیکھتے ہیں
شرم ایک ادائے ناز ہے اپنے ہی سے سہی　　ہیں کتنے بے حجاب کہ ہیں یوں حجاب میں

نیند اس کی ہے دماغ اس کا ہے راتیں اس کی ہیں
تیری زلفیں جس کے بازو پر پریشاں ہوگئیں
کرنے گئے تھے اس سے تغافل کا ہم گلہ
کی ایک ہی نگاہ کہ بس خاک ہوگئے

آرائش خم کاکل میں مصروف حسینہ کوئی معمولی کافر ادا نہیں ہے ۔ اس کی کاکل کے خم و پیچ چاہنے والے دور دراز اندیشوں سے ملتے ہیں ۔ اور اس کے حسن کی قدر شاعر کے یہاں مسجود سے کم نہیں ۔ اس کی جلوہ گری شاعر کے لئے بھی مبارک ہے کیوں کہ اس کو ریزش سجدۂ جبین نیاز کا موقع دیتی ہے اور خود محبوب کے لئے بھی' کہ آج اس کے حسن کو صحیح مقام مل گیا ۔ «حسن غیور» ظاہری ناک نقشے سے آگے بڑھکر چہرے کے تاثرات کی تصویر ہے ۔ چوتھے شعر میں تحیر بھی ہے اور محبوب کے غرور حسن کی طرف ہلکا سا اشارہ بھی اور یہ سپردگی کیسی ہے کہ اسی بے اعتنا سے اپنے تحیر اور تمنا کی داد طلبی بھی ہے ۔ پانچویں شعر میں حسن کی بنیادی سریت (Mysteriousness) کی طرف اشارہ ہے ۔ آخری شعر کے دوسرے مصرعے میں جو اشارہ ہے وہ پوری تصویر بنانے میں مدد دیتا ہے ۔

ظاہر ہے کہ مندرجۂ بالا اشعار اور نیچے لکھے ہوئے اشعار میں ایک طویل شعری اور جذباتی عمر کا فصل ہے :

ہے کیا جو کس کے باندھئے میری بلا ڈرے   کیا جانتا نہیں ہوں تمہاری کمر کو میں
دھن اس کا جو نہ معلوم ہوا   کھل گئی ہیچ مدانی میری
مرتے مرتے دیکھنے کی آرزو رہ جائے گی   وائے ناکامی کہ اس کافر کا خنجر تیز ہے
حلقے ہیں چشم ہائے کشادہ بسوے دل   ہر تار زلف کو نگہ سرمہ سا کہوں
شب کو کسی کے خواب میں آیا نہ ہو کہیں   دکھتے ہیں آج اس بت نازک بدن کے پاؤں

اور اسی وجہ سے محبوب کی صورت گری کے میدان میں بھی غالب کو دوسرے اُردو شعرا سے کافی ممتاز اور منفرد کہا جاسکتا ہے۔ یہ درست ہے کہ ان کے یہاں میر اور فراق کی سی ارضیت اور بلا واسطگی (Directness) نہیں ہے لیکن اس کی کمی ایک حد تک ان کے اشعار کی پرقوت ایمائیت سے پوری ہوجاتی ہے :

کرنے گئے تھے اس سے تغافل کا ہم گلہ   کی ایک ہی نگاہ کہ بس خاک ہوگئے
لے گئی ساقی کی نخوت قلزم آشامی مری   موج مے کی آج رگ مینا کی گردن میں نہیں
تھی وہ اک شخص کے تصور سے   اب وہ رعنائی خیال کہاں
منہ نہ کھلنے پر ہے وہ عالم کہ دیکھا ہی نہیں   زلف سے بڑھکر نقاب اس شوخ کے منہ پر کھلا
ہے تیوری چڑھی ہوئی اندر نقاب کے   ہے اک شکن پڑی ہوئی طرف نقاب میں
لاکھوں لگاؤ ایک چرانا نگاہ کا   لاکھوں بناؤ ایک بگڑنا عتاب میں
آرائش جمال سے فارغ نہیں ہنوز   پیش نظر ہے آئینہ دائم نقاب میں
غنچۂ ناشگفتہ کو دور سے مت دکھا کہ یوں   بوسے کو پوچھتا ہوں میں منہ سے مجھے بتا کہ یوں
ہوکے عاشق وہ پری رو اور نازک بن گیا   رنگ کھلتا جائے ہے جتنا کہ اڑتا جائے ہے
اک نو بہار ناز کو تاکے ہے پھر نگاہ   چہرہ فروغ مے سے گلستاں کئے ہوئے

۱—ایک ہی نگاہ میں خاک ہوجانا بذات خود کوئی انوکھی بات نہیں، لیکن پہلے مصرعے کی وجہ سے ایک اور (Implication) پیدا ہوگیا ہے کہ وہ نظر تغافل کی نہیں بلکہ التفات کی تھی۔ خوبصورت آنکھوں کے اٹھ کر جھک جانے کی جو تصویر بنتی ہے اس نے پوری شخصیت کا مکمل خاکہ کھینچ دیا ہے۔

۲—دوسرے مصرعے کے حسن کو جانے دیجئے ، « ساقی کی نخوت » پر غ

کیجئے - مغرور حسینہ کے تصور کے ساتھہ ہی اٹھنے یا بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا چلنے کے انداز کی تصویر سامنے آجاتی ہے -

۳—« رعنائی خیال » نے رعنائی محبوب کا تصور پیدا کیا ہے - خیال کی رعنائی یعنی عروس شعر کا حسن، عروس محبوب کے حسن کے متوازی ہے -

٤—اس شعر میں گورے رنگ اور سیاہ نقاب اور سیاہ زلف کا تقابل محاورہ کے ساتھہ کس خوبی سے استعمال کیا ہے - ایمائیت بھی ہے اور وضاحت بھی -

۵، ٦، ۷، ۸—کسی ادا یا افتاد طبع کے کسی ایک مظہر کو لےکر پوری صورت کا نقشہ کھینچ دینے کا فن غالب سے بہتر کس کو آیا - خاصکر آٹھویں شعر میں کس قدر پیارا مگر مغرور اور ساتھہ ہی کچھہ معصوم سا محبوب جلوہ گر ہے -

۹—مسلسل عمل کی تصویر سے محبوب کی تصویر ابھرتی ہے -

۱۰—آنکھیں نرگس کہی جاتی ہیں، رخسار گلاب اور ماتھا سوسن - ان سب کی آب یاری فروغ مے سے ہے جو یوں بھی چہرے کو گلستاں کی طرح کھلا دیتا ہے -

کہیں کہیں ایسا معلوم ہوتا ہے کہ غالب کا تصور محبوب داخلی تجربہ اور خیالیت کے بندھن توڑکر آزاد ہونے کی کوشش کر رہا ہے - اگرچہ یہاں بھی روایت اور رعایت قدم قدم پر دامن گیر ہیں :

چال جیسے کڑی کمان کا تیر | دل میں ایسے کے جا کرے کوئی
کرے ہے قتل لگاوٹ میں تیرا رو دینا | تری طرح کوئی تیغ نگہ کو آب تو دے
اس نزاکت کا برا ہو وہ بھلے ہیں تو کیا | ہاتھہ آویں تو انہیں ہاتھہ لگائے نہ بنے

مگر ابھی اس انداز میں اور میر کے انداز میں کتنا فاصلہ ہے، اس کا اندازہ میر کے اس شعر سے ہوسکتا ہے :

ہو گئے کمھلائے جاتے ہو نزاکت ہائے رے | ہاتھہ لگتے میلے ہوتے ہو لطافت ہائے رے

پھر بھی غالب کے تصور محبوب میں ایک ایسی فکری واقعیت کبھی کبھی نظر آتی ہے جس کا صرف انہیں کا مزاج متحمل ہوسکتا تھا - میں اس واقعیت کی وجہ وہ تھوڑی سی کلبیت، تھوڑی سی تلخی اور بہت سی جرأت انگیزی سمجھتا ہوں جو ہر حکیمانہ مزاج کا خاصہ ہوتی ہے مثلاً حسن کی تعریف تو کرنا آسان ہے، لیکن حسن کس حد تک اسباب آرائش کا مرہون منت ہوتا ہے، یہ کہنا مشکل ہے - یعنی عام طور سے ہم آپ

اس بات کی طرف دھیان نہیں دیتے ، یا اگر دیتے بھی ھیں تو اس کو معرض اظہار میں نہیں لاتے - غالب کا خیال کچھ اور ھے :

پوچھ مت رسوائی انداز استغنائے حسن دست مرھون حنا ، رخسار رھن غازہ تھا

اس شعر میں شاید کچھ حسن مزاج بھی کار فرما ھو لیکن اگلے اشعار میں ایک (Disillusionment) کا احساس ھوتا ھے :

تری نازکی سے جانا کہ بندھا تھا عہد بودا کبھی تو نہ توڑ سکتا اگر استوار ھوتا

دل اس کو پہلے ھی ناز و ادا سے دے بیٹھے ھمیں دماغ کہاں حسن کے تقاضا کا

افسوس یہ ھے کہ اپنے تمام فکری پھیلاؤ اور تخیلی رسائی کے باوجود غالب میر کا سا جیتا جاگتا محبوب نہ بنا سکے - شاید ان کے تخیل میں اس نرمی کی بھی کمی تھی جس نے محبوب کے لئے میر سے ایسے شعر کہلائے :

پیار کرنے کا جو خوباں ھم پہ رکھتے ھیں گناہ
ان سے بھی تو پوچھئے کیوں اتنے تم پیارے ھوئے
لیتے کروٹ ھل گئے جو کان کے موتی ترے
شرم سے سر در گریباں صبح کے تارے ھوئے
ایسے وحشی کہاں ھیں اے خوباں
میر کو تم عبث اداس کیا

اس کے باوجود میں ھم یہ ضرور کہہ سکتے ھیں کہ غالب کے محبوب کی باطنی شخصیت جیسی کہ ظاھری علائم سے نمایاں ھوتی ھے ، بڑی پرکشش اور تیکھی اور شان محبوبی سے بھرپور تھی -

هندوستانی عوامی ناٹک

اور

« بــــدیشیا »

از

ڈاکٹر محمد یاسین، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

« لوک ساھتیہ » ھر ملک کے عوام کے دل و دماغ کی پیداوار اور ان کے دلی جذبات کا سچا مظہر ھوتا ھے - دنیا کے ھر علاقہ میں گیتوں ، گاتھاؤں اور ناٹکوں میں سیدھے سادھے اور بھولے بھالے عوام کے احساسات و جذبات کی ترجمانی ھوتی ھے - عالم رنگ و بو کا کوئی کونا ایسا نہیں جہاں دھڑکتے دلوں کے محسوسات مترنم نغموں اور سریلے گیتوں میں رچ کر فضا میں رسے بسے نہ ھوں - اگرچہ علاقائی اختلافات کی وجہ سے گیتوں ، گاتھاؤں اور ناٹکوں میں کچھ فرق لازمی ھے لیکن ان سب میں جذبہ کی ھمرنگی اور محسوسات کی ھم وضعی ایک قدر مشترک ھے - عقیدت ، محبت ، نفرت ، وطن کی الفت ، ھجر و فراق ، ایثار ، دھرم اور « ادھرم » کے خیالات و جذبات ھرجگہ اور ھر دل میں ایک جیسے ھوتے ھیں -

عوام میں مروج گیتوں ، کتھاؤں اور گاتھاؤں کے ساتھ لوک ناٹک کا ذکر بہت ضروری ھے - یہ وہ فن ھے جس میں بیک وقت ناچ گانا ، مذھبی تلقین اور تفریح کے سامان مہیا ھوسکتے ھیں - اپنی ابتدا سے ھی فن ڈراما کا تعلق مذھبی جذبات سے نہایت گہرا رھا ھے - قدیم یونانی اپنے دیوتا « ڈائی نیسیس » (Dionysius) کی پرستش ناچ گاکر کرتے تھے - ھندوستان میں بھی دیوی دیوتاؤں کی پوجا میں ناچ گانے کو بڑا دخل رھا ھے - اندر بھگوان کی رقص و سرود میں دلچسپی اور کرشن جی کی « راس لیلا » اس امر کی شاھد ھیں کہ مذھبی جذبات کا اظہار تماشے کی شکل میں کیا جاتا رھا ھے - مذھب سے قطع نظر ھندوستان کے دیہاتوں میں سنیما ، تھیٹر اور تفریح کے دوسرے ذرائع کی کمی کے باعث عوامی ناٹکوں کو بڑی مقبولیت حاصل رھی ھے - نہ صرف یہ کہ دیہاتی کسان سال کے مختلف موقعوں پر طرح طرح سے ناچ گا کر اپنی خوشی اور

مسرت کا اظہار کرتے رہے ہیں بلکہ ناٹکوں میں ان کی دلچسپی کو دیکھ کر بہت سے اداکاروں نے اپنی مخصوص « منڈلیاں » بھی بنالی ہیں جن کے فن اور اظہار کے اپنے اپنے طریقے ہیں ۔

جنوبی ہند میں ناچ گانے اور ناٹکوں کا رواج بہت پرانا رہا ہے ۔ تلگو پردیش میں مقبول « یکش گان » ایک طرح سے ناٹک ہی تھا ۔ جنگلی قوموں اور کول بھیلوں کے یہاں تفریح کے ذرائع میں انہیں خاص اہمیت حاصل ہے ۔ مثال کے طور پر « کرولو » نامی جنگلی قوم « آنجی » ناچ میں بڑی شہرت رکھتی ہے جس میں جسم کے مختلف اعضا کو اجاگر اور عریاں کر کے ناچتے ہیں ۔ یہ لوگ اب شہروں تک پہونچ گئے ہیں اور ناچ گا کر اپنی روزی کماتے ہیں ۔ کیرالا اور مدراس کے مندروں میں دیوداسیوں کی روایت اور بھگوان کی مورتی کے سامنے ناچ گاکر انہیں رجھانے کی رسم ابھی باقی ہے ۔ شمالی ہند بالخصوص بنگال میں « کیرتن » کا چلن ہے ۔ قدیم کرشن کیرتن میں رقص و سرود کے ساتھ اداکاری کو بھی دخل تھا اور مہاتما چیتینہ کے زمانے میں « چرت گاتھاؤں » کو ناچ گاکر پیش کیا جاتا تھا ۔ ان کی مثال انگلستان کے ابتدائی ڈراموں مثلاً « معجزاتی ڈراما » (Miracle Plays) اور « مذہبی ڈراما » (Mystery Plays) جیسی ہے کیونکہ ان ناٹکوں میں بھی سنتوں اور مہاتماؤں کی زندگی کو تماشے کا روپ دیا جاتا تھا ۔

جدید بنگال میں « کیرتن » سے زیادہ « جھومر » اور « جاترا » عوامی حیثیت اختیار کرچکے ہیں ۔ پہلے پنجالی گیتوں نے جھومر کا روپ دھارن کیا ۔ اور بعد میں یہی « جاتراگان » ہوگئے ۔ « جاترا » بنگال کے دیہاتوں میں بہت مقبول ہے ۔ اس میں کوئی اسٹیج نہیں ہوتا بلکہ مجمع میں تھوڑی سی جگہ گھیر کر اداکار کھلی فضا میں ناٹک پیش کرتے ہیں ۔ پرانی جاترا کی روایت قدرے مختلف تھی ۔ اس میں ایک خاص گانے والا (نٹ) اور ایک « نٹی » ہوتی اور باقی لوگ ان کے الفاظ دہراتے تھے ۔ اس اداکاری کو « پالا » کہتے تھے ۔ یہ روایت بدلی ہوئی شکلوں میں اب بھی باقی ہے ۔

مغربی ہندوستان میں مالوہ اور راجپوتانہ کے علاقہ میں « ڈھولا » اور « پواڑے » ناچ گا کر کئے جاتے ہیں ۔ لوگ میلوں ٹھیلوں اور گاوں کے چوپالوں میں انہیں بڑے شوق سے سنتے اور دیکھتے ہیں ۔ پنجاب میں مختلف ناچ مثلاً بھانگوا ، گدا ، جھومر اور لڈی تمام عوامی ناچ اور ناٹک ہی کا جز ہیں ۔ « بھانگرا » ناچ میں کرکے جاٹ فصل پکنے

پر « کنکاں دیا فصلاں پکیاں نے » گاتے ہوئے دھرتی کے سینے پر دھمکتے ہوئے ناچ کرتے ہیں ۔ « گــدا » میں ناچ کے ساتھ سکھیوں کے ہاتھوں پر سنگت ہوتی ہے ۔ « لڈی » اور « جھومر » میں بلا کی دلکشی اور کیفیت ہوتی ہے ۔ « لڈی » میں تو دھوم دھڑاکا ہوتا ہے لیکن جھومر میں سکون ہی سکون ، جادو ہی جادو ۔ اس میں انگ دھیرے دھیرے ہولے ہولے لہرائے جاتے ہیں اور ڈھیلے ڈھالے رنگ برنگ جامے فضا میں عجیب کیفیت پیدا کردیتے ہیں ۔ « سوھنی مہنوال » اور « ہیر رانجھا » کے سوانگ بھی کچھ کم تاثیرانگیز نہیں ہوتے ۔ ان لیلاؤں سے دلوں میں عجیب گدگدی پیدا ہوتی ہے ۔

ہمارے خیال میں عوامی ناٹک کو جتنی مقبولیت شمالی ہندوستان بالخصوص بھوجپوری علاقہ میں حاصل ہے اتنا کسی اور علاقہ میں نہیں ہوسکی ہے ۔ اگرچہ راہل سنکرتائن نے بھوجپوری زبان میں ڈرامے لکھے ہیں لیکن یہ ناٹک عوامی کم ہیں اور معاشرتی اور تنقیدی زیادہ ۔ عوامی ناٹکوں کا اصل لطف تو ان ناچ منڈلیوں میں ملتا ہے جن میں چھوٹے چھوٹے ناٹک عموماً شادی بیاہ کے موقع پر کھیلے جاتے ہیں ۔ یہ منڈلیاں بہار کے ضلع آرہ چھپرہ ، مونگیر ، دربھنگہ اور چمپارن اور اتر پردیش کے دیوریا ، گورکھپور ، بلیا اور غازی پور میں بہت عام ہیں ۔ چھوٹی قوموں کے ناچ اور ناٹک « هڑکا » اور « پکھاوج » کی سنگت میں ہوتے ہیں ۔ ان میں قدیم اساطیری یا نیم مذہبی رزمئے گاگاکر اداکاری کے ساتھ سنائے جاتے ہیں لیکن زیادہ مقبول وہ منڈلیاں ہیں جو « طبلہ سارنگی » کے نام سے موسوم ہیں ۔ اس سلسلہ میں چھپرہ ضلع (بہار) کے بھکاری ٹھاکر کا ناٹک « بدیشیا » سارے ہندوستان میں شہرت حاصل کرچکا ہے اور اسے کلکتہ کی گراموفون کمپنیوں نے ریکارڈ کر کے کافی روپیہ بھی کمایا ہے ۔

اگر آپ بھوجپوری علاقہ کے کسی گاؤں میں رات کے وقت ہزاروں آدمیوں کی بھیڑ جمع دیکھیں اور ان کے درمیان لال پگڑی والے دکھائی دیں اور مجمع میں گانے بجانے کی سریلی آواز بھی سنائی دے تو آپ یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ وہاں « بدیشیا » ہورہا ہے ۔ دیہاتوں میں اس ناٹک کے ذریعہ جنتا کی جتنی تفریح ہوتی ہے اتنا کسی اور ذریعہ سے ممکن نہیں ۔ اسے دیکھنے کے لئے عوام کی بھیڑ اس طرح ٹوٹ پڑتی ہے کہ نقض امن کا اندیشہ لاحق ہوجاتا ہے ۔ اس « بدیشیا » ناٹک کے مصنف بھکاری ٹھاکر ہیں جو بہار کے چھپرہ ضلع میں « قطب پور » گاؤں کے باشندہ تھے ۔ بھکاری نے کسی اسکول

یا کالج میں اعلیٰ تعلیم نہیں حاصل کی لیکن دنیا کے بیشتر ڈراما نگاروں کی طرح فطرت کے مطالعہ اور اداکاری سے اس فن میں مہارت حاصل کی ۔ ابتدا میں اسے «رام لیلا» سے بہت شوق تھا اور اس نے رام کتھا میں باقاعدہ حصہ بھی لیا ۔ ان تجربوں کی بنیاد پر اس نے اپنا ناٹک «بدیشیا» لکھا جس نے اسے ہندی پردیش میں «امر» کردیا ۔

«بدیشیا» مغربی بہار اور مشرقی اتر پردیش کے عوام کی معاشرت اور گھریلو زندگی کا ایک جیتا جاگتا نمونہ ہے ۔ اس علاقہ میں آبادی بہت گنجان ہے اور روزی کمانے کے ذرائع نسبتاً محدود ہیں اسی لئے جب سیلاب یا قحط سے فصلیں برباد ہوجاتی ہیں تو اکثر مرد بنگال کے جوٹ ملوں یا آسام کے باغات میں کام کرنے چلے جاتے ہیں ۔ اکثر سال یا چھ مہینہ رہ کر وطن واپس آجاتے ہیں لیکن بہتوں کے اوپر بنگال اور کامروپ کا جادو چل جاتا ہے اور وہ وہیں کے ہو رہتے ہیں اور گھر بار سے بیگانہ ہوجاتے ہیں ۔ ہندوستانی معاشرت میں مجبور بیویاں ایسے بےوفا شوہروں کے خلاف کچھ کر نہیں پاتیں اور اپنے جوانی کے دن «پریتم» کی یاد میں گزار دیتی ہیں ۔ «پردیسی بلمواں» کے موضوع پر ہندوستانی لوک ساہتیہ میں ہزاروں گیت اور کتھائیں مشہور ہیں ۔ «بدیشیا» بھی ایک دکھی عورت کی اپنے پردیسی شوہر کی یاد کا ناٹک ہے ۔ اس کا شوہر اپنے دوستوں کے کلکتہ کی کمائی اور ان کے ٹھاٹ باٹ کو دیکھ للچا جاتا ہے اور اپنی نئی نویلی دولہن کو دھوکا دے کر کلکتہ بھاگ جاتا ہے اور اپنے گھر بار کی خبر نہیں لیتا ۔ چھٹی نہ ملنے سے وہ کئی سالوں تک گھر نہیں لوٹتا اور کلکتہ میں ہی کسی بنگالن کا اسیر زلف ہوجاتا ہے ۔ اس دوران میں نہ تو وہ گھر کوئی خط ہی لکھتا ہے اور نہ اپنی بیوی کے لئے روپیہ ہی بھیجتا ہے ۔ فرقت اور ہجر کی ماری بیوی برسوں اپنے «پتی» کا انتظار کرتی ہے ۔ ایک دن اس کی ملاقات کسی رحمدل مسافر سے ہوجاتی ہے جو اس کے حال زار پر رحم کھاکر اس کے شوہر کو ڈھونڈھنے کے لئے ہفت خواں طے کرنے پر آمادہ ہوجاتا ہے ۔ اس کے سامنے دقت یہ ہے کہ وہ اس عورت کے شوہر کو نہیں پہچانتا ۔ اس پر وہ عورت اپنے شوہر کا حلیہ بیان کرتے ہوئے کہتی ہے کہ میرے پتی کی آنکھیں بڑی بڑی ہیں ۔ ان کی ناک طوطے کی طرح تیز ہے ۔ ان کے ہونٹ پانٗ کے پتے کی طرح پتلے ہیں اور دانت بجلی کی طرح سفید چمکنے والے ہیں:

«ہمرا بلم جی کے بڑی بڑی انکھیا سے چوکھے چوکھے باڑے نیناں کیر رے بٹوھیا

اوٹھوات باڑے جیسے کنڑل پنواں سے نکیا سگنواں کے ٹھور رے بٹوھیا
دنتوات سوبھے جیسے چمکے بجولیا سے موچھیا بھنور گنجار رے بٹوھیا

مہربان مسافر پورب کے دیش کو جاتا ہے اور بڑی مشکلوں سے اس عورت کے شوہر کا پتہ لگاتا ہے اور کہتا ہے کہ تمہاری عورت تمہارے غم میں سوکھ کر کانٹا ہوگئی ہے - وہ اس آدمی کو بدیش کی نوکری اور گھر سے منہ موڑ لینے پر لعن طعن کرتا ہے اور پھر مشورہ دیتا ہے کہ وہ جلد گھر لوٹ جائے:

سن لیہوں ، سن لیہوں بانکے رے سپہیا سے
ایک رے سنیش ، سن لیہو رے بدیشیا
گھروا کے سدھ بدھ سب بسرولے سے
دھن تورے کٹھن کر بیج رے بدیشیا
جے کر تری یوا رے رات دن بلکھے سے
سے ہو کیسے سو وے سکھ سیج رے بدیشیا

« پردیسی » کو « بٹوھی » (مسافر) کی باتوں کا یقین نہیں آتا اس لئے وہ اس سے پوچھتا ہے کہ اے مسافر تم کہاں کے رہنے والے ہو ، کہاں روزگار کرتے ہو - کیسے میری بیوی سے تمہاری ملاقات ہوئی اور کس طرح تم نے اسے پہچانا - مسافر جواب دیتا ہے :

پچھم کے ہئی ہم بارے رے بٹوھیا سے پورب کری لے روزگار رے بدیشیا
آوت رھیں ببوا پتری ڈگریا سے کھڑکی پر تور دھنی ٹھاڑ رے بدیشیا
تور دھنی باڑی راما انگواں کے پتری سے لچکے لا چھتیا کے بھار رے بدیشیا
کیشیا تو باڑے راما کالی رے نگنیاں سے سینورا سے بھرلی الار رے بدیشیا
انکھیاں تو ھورے جیسے امواں کے پھنکیاں سے گلوا سو ھے لا گلار رے بدیشیا
بولیا تو باڑے جیسے کو ھو کے کوئلیا سے سن ھیا پھاٹے لا ھمار رے بدیشیا
مونہواں تو ھورے جیسے کمل کے پھواوا سے تو ھی ن گئیلے کمھلائی رے بدیشیا

« بٹوھی » کی ان باتوں سے « بدیشیا » کو بالکل یقین ہوجاتا ہے کہ وہ اس کی منکوحہ بیوی کا سفیر بن کر آیا ہے - ان دونوں میں ابھی کچھ بات چیت ہو ہی رہی ہے کہ ابھی دوران میں « بنگان » بھی آجاتی ہے اور بدیشی سے اس کے دکھ

کا حال پوچھتی ہے ۔ وہ صاف صاف بتلا دیتا ہے کہ اس نے اپنی « پریم پتنی » پر بڑا ظلم کیا ہے اور اسے فوراً گھر واپس جانا چاہئیے ۔ « بنگالن » اس شکار کو جلد ہاتھ سے نہیں جانے دینا چاہتی اور طرح طرح سے اسے بہلانے کی کوشش کرتی ہے ۔ باتوں باتوں میں پتہ چلتا ہے کہ بدیشی نے کلکتہ میں گھر گرہستی پھیلا رکھی ہے اور « بنگالن » سے اس کے تین بچے بھی ہیں ۔ « بٹوھی » طنزاً کہتا ہے کہ یہ عورت دیکھنے میں ایسے ہی معلوم ہوتی ہے لیکن اگر اس سے سلسلۂ نسل یوں ہی جاری رہا تو کچھ دنوں میں کلکتہ میں ایک دوسرا شہر بس جائے گا ۔ پھر وہ « بنگالن » سے کہتا ہے کہ تم « باڑیوں » کی رونق ہو ۔ اور تمہارا بازار آئندہ بھی بنا رہے گا۔ اس غریب کو بخش دو کہ وہ اپنے گھر جائے ۔ آخرکار بہت لڑجھگڑ کر پردیسی اس ساحرہ سے چھٹکارا پاتا ہے ۔ بازار میں پہونچ کر سب سے پہلے وہ ساڑی ، چولی ، شیشہ اور سیندور وغیرہ تحفے خریدتا ہے اور پھر اپنے گھر کی راہ لیتا ہے ۔

ادھر «پردیسی» اس جنجال میں پھنسا ہے اور بڑی مشکل سے نجات پاتا ہے اُدھر اس کی منکوحہ بیوی رات دن روتے روتے گزارتی ہے ۔ اس کا « نوحہ » بھوجپوری ادب میں کلاسیکی درجہ حاصل کرچکا ہے :

گونا کرائی سیاں گھر بیٹھو لے سے
اپنے چلے لے پردیش رے بدیشیا
چڑھلی جونیاں بیرن بھئلی ھمری رے
کے مور ھریہیں کلیش رے بدیشیا
تومرے کارن سیاں بھبھوتی رمئی بوں سے
دھربوں جوگنیاں کے بھیس رے بدیشا
دنواں بیتے لا سیاں بٹیا جوھت تورا
رتیا بیتے لا جاگ جاگ رے بدیشیا
امواں موجر گئلے لگلے ٹکروا سے
دن پر دن پئیرا لا رے بدیشیا
ایک دن بہی جیہیں ظلمی بیریا سے
ڈار پات جیہیں بھرائی رے بدیشیا

جھمکی کے چڑ ھلوں میں اپنی اٹریا سے
چارو اور چتوے چھائی رے بدیشیا
کتھوں نا دیکھوں راما سیاں کے صورتیا سے
جیرا گئی لے مرجھائی رے بدیشیا

عورت اس بات پر رو رہی ہے کہ اس کے پتی نے اس سے ماں باپ کا گھر بھی چھڑا دیا اور خود بھی اس سے دور چلاگیا ۔ جوانی دیوانی میں دن رات گزارنا مشکل ہے اور وہ جوگن بن کر اپنے پیا کے پاس پہونچنا چاہتی ہے ۔ پھر اپنے بےوفا شوہر سے شکایت کرتی ہے کہ میرے دن تمہارا راستہ دیکھتےگزرتے ہیں اور رات « اختر شناسی » میں کٹتی ہے ۔ اس کے بعد اپنی جوانی کی قسم دلاتی ہے کہ « بہار » کے یہ دن بہت جلد « خزاں » میں بدل جائیں گے اور ظالم زمانہ بہت جلد میرے برگ و بار کو تباہ کردے گا۔ اس امید میں کہ شاید اس کی آواز اس کے مالک کے کانوں میں پہونچ گئی ہوگی وہ بےاختیار اپنے بالاخانہ پر چڑھکر چاروں طرف نظر دوڑاتی ہے لیکن دور دور تک پردیسی کی صورت نہیں نظر آتی اور وہ نڈھال ہوکر پڑ جاتی ہے ۔

اس بیکس عورت پر جہاں اس کے شوہر اور سماج نے اتنے مظالم ڈھا رکھے ہیں وہاں وہ اولاد کی برکت سے بھی محروم ہے ۔ ناچار وہ خدا سے لولگاکر اپنے « بالم » کا انتظار کرتی ہے مگر اس کا « دیور » اس پر بری نگاہ ڈالنے لگتا ہے ۔ یہاں پہونچ کر اس کا ذہنی اور روحانی کرب المیہ کی آخری حدود کو چھونے لگتا ہے ۔ آخر خدا کی مرضی ایسی ہوتی ہے کہ اس کا شوہر اپنے ضمیر کی ملامتوں سے متاثر ہوکر گھر واپس آتا ہے ۔ جب رات کے اندھیرے میں وہ گھر پہونچتا ہے تو دکھی عورت اسے چور سمجھ کر رونے لگتی ہے ۔ « بدیشی » کہتا ہے کہ دروازہ کھولو، میں چور ڈاکو نہیں بلکہ تمہارا پتی ہوں۔ اپنے شوہر کو اتنے عرصہ کے بعد پاکر وہ خوشی سے جھوم اٹھتی ہے اور اس کی آنکھوں میں محبت کے آنسو چھلک آتے ہیں۔ ناٹک بھی اس « ستی » کے « پرارتھنا » پر ختم ہوتا ہے :

پریم مگن من بہت ہوت ہیں دیکھ کے چرن تمہارے
شوک دھار میں بہی جات رہی، کھینچ کے کتیلے کنارے
بھئے دن پر درشن دھلے ہے پرت پران ادھارے
گئے بھگاری جے گنگا جی، بہرل سینور ہمارے

« بدیشیا » سالک میں خاتمہ (Epilogue) کے طور پر دھوبی دھوبن کا منظوم مکالمہ « برہا دھن » میں بہت دلچسپ ہوتا ہے ۔ امیروں اور دھوبیوں میں « برہا » کی روایت بہت پرانی ہے ۔ کہتے ہیں کہ جب تک کوئی مرد اس گانے میں اپنی ہونے والی بیوی کو ہرا نہ دیتا اس وقت تک ان کی شادی نہیں ہوسکتی تھی ۔ اب یہ رسم تقریباً ختم ہوچکی ہے ۔

« برہا » میں سب سے پہلے ایک دوسرے سے تعارف کی کوشش کی جاتی ہے ۔ چنانچہ دھوبی دھوبن سے پوچھتا ہے کہ تم کہاں اپنے کپڑوں میں دھونے کے مصالحہ لگاتی ہو اور کس گھاٹ پر انہیں دھونے جاتی ہو ؟ ۔ کس شہر میں تمہارا رہنا ہوتا ہے اور تمہیں سب سے زیادہ کس کا انتظار رہا کرتا ہے ؟ :

کہواں باٹے تورا اوُتن سونن کہ   کہواں باٹے دھوبی گھاٹ
کوناں نگریا میں اسن بسن تور   کیکر جوھے لو تو باٹ

دھوبن جواب دیتی ہے کہ سرجو کنارے وہ کپڑوں میں مصالحہ لگاتی ہے اور گنگا گھاٹ پر انہیں دھوتی ہے ۔ اودھ نگر میں اس کا گھر ہے اور اپنے « ساجن » کے انتظار میں گھلا کرتی ہے :

سرجو کے تیر مورا اونن سونن کہ   گنگا تیر دھوبی گھاٹ
اودھ نگریا میں آسن بسن مورا   سیاں کے جوھی لے باٹ

تعارف کے بعد دھوبی لازمی طور پر دھوبن کو اپنی طرف متوجہ کرنے کے لئے اسے چھیڑتا ہے ۔ اس کا کہنا ہے کہ اے دھوبن تمہاری جیسی رسیلی چھبیلی عورت کے لئے یہ مناسب نہیں کہ تم باہر پانی بھرنے جاؤ ۔ تم حکم دو اور میں خدمت کے لئے حاضر ہوں ۔ اس کے صلہ میں تم مجھ سے آنکھیں ملالیا کرو :

چھیل چھبیلی رسیلی دھوبنیاں تو   پنیاں بھرن مت جاؤ
پاتر کنویاں پتال بسے پنیاں کہ   گھر ھی میں نیناں لڑاؤ

اس کے بعد دھوبی دھوبن نوجوان لونڈوں کی بدعنوانی اور لڑکیوں کی بے شرمی کا شکوہ کرتے ہیں ۔ دھوبی اپنی بیوی اور دھوبن اپنے شوہر کی مذمت بھی بہت پرسوز طریقہ پر کرتے ہیں ۔ مگر سماج کے بندھن سے وہ خود کھلے خزانے نہیں مل سکتے ، اس لئے دونوں ایک دوسرے کو « رام نام » کی تلقین کرکے اپنا اپنا راستہ لیتے ہیں ۔

« بدیشیا » ناٹک عموماً بھوجپوری باراتوں میں کھیلا جاتا ہے۔ بارات میں شامیانہ کے اندر کچھ جگہ بنائی جاتی ہے۔ محفل جمنے پر سارنگی اور طبلہ والے ایک طرف بیٹھ جاتے ہیں اور خالی جگہ میں ناٹک شروع ہوجاتا ہے۔ اداکاری کے ساتھ ناچ اور گانے بھی ہوتے رہتے ہیں۔ اس ناچ میں « بھانگڑا » کی طرح اچھل کود بہت ہوتی ہے۔ کمر میں گھنگھرا اور پاؤں میں گھنگرو پہن کر ناچنے والے اپنے فن کا اظہار کرتے ہیں۔ موسیقی، رقص اور اداکاری کی وجہ سے « بدیشیا » کی مقبولیت تمام بھوجپوری پردیش میں آج بھی مسلم ہے۔

بھکاری ٹھاکر کی موت کے بعد اس کے چیلوں نے اپنی الگ الگ منڈلیاں بنالی ہیں اور اپنے کو بھکاری کا اصلی شاگرد بتاکر اپنا روزگار چلاتے ہیں۔ ان نئی منڈلیوں میں « بدیشیا » کے علاوہ بہت سے ایسے ڈرامے بھی کھیلے جاتے ہیں جن سے بھوجپوری سماج کی بخوبی نمائندگی ہوتی ہے۔ ان ناٹکوں میں ساس بہو کے جھگڑے، باپ بیٹوں کی لڑائی، زمیندار کے ظلم، بال بیاہ اور معاشرہ کی دوسری خرابیوں کی ترجمانی بڑے دلنشیں انداز میں کی گئی ہے۔ بھوجپوری پردیش میں آجکل « ظالم سنگھ » « تریا چرتر » « سوروا » اور « بیٹی بیچوا » وغیرہ ناٹک بڑی شہرت اور مقبولیت حاصل کرچکے ہیں۔

شریف الحسن بلگرامی پبلشر نے علی گڑھ مسلم یونیورسٹی پریس ، علی گڑھ میں چھپواکر
دفتر پرو وائس چانسلر، علی گڑھ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے شائع کیا -